नवभारत

ऑक्टोबर २०१३

अनुक्रमणिका

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत

अनुक्रमणिका

नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)

सत्यमेव जयते

महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

स्वातंत्र्याचा अमृत महोत्सव

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका

आवाहन

'नवभारत' हे वैचारिक मासिक सुरू होऊन आता ६५ वर्षे झाली. साहजिकच मासिकाच्या मूळ कर्त्यांनी जे उद्देश डोळयांपुढे ठेवले होते, ते उद्देश स्वीकारून लिहिणारे लेखक व त्या उद्देशांविषयी आस्था बाळगणारे वाचक आता कमी होत चालले आहेत. तरीदेखील वैचारिक आदान-प्रदानाचे समर्थ व्यासपीठ म्हणूनच 'नवभारत' ने कार्य करीत राहावे असाच आमचा संकल्प आहे.

भारतीय परंपरेची ओळख व परिष्करण करून देणारे लेख येतच राहतील. परंतु, विज्ञान, अर्थकारण, तत्त्वज्ञानातील आधुनिक विचारप्रवाह, इतिहासलेखनाला आलेले नवे रूप इत्यादी विषयांची भाष्यरूपाने ओळख करून देणे, नवीन ग्रंथांची समीक्षा करणे, लोकसाहित्य, दलित-वाङ्मय यांना जी काळानुरूप वळणे मिळत आहेत त्यांचा मागोवा ठेवणे या विषयांवर भर देणे अगत्याचे झाले आहे. लघुकथा, ललित लेख व कविता या 'नवभारत' पूर्वीही कक्षेबाहेर ठेवल्या नव्हत्या व आताही त्या कक्षेबाहेर ठेवलेल्या नाहीत.

आज तालुक्याच्या ठिकाणी महाविद्यालये निघाली आहेत. येथील शिक्षण मराठी भाषेतून चालते व ते योग्यच आहे. तथापि, इंग्रजी वा अन्य भारतीय भाषांतील विचारप्रवाहांशी या शिक्षणाचा संबंध राहू नये, ही खेदाची गोष्ट आहे. या महाविद्यालयातील ग्रंथालयात अद्ययावत् पुस्तके येत नाहीत व आली तरी ती वाचून सकस चर्चा करतील असे अभ्यासूंचे गटही सहसा असत नाहीत. आमचे अनेक विद्यार्थी या महाविद्यालयातून प्राध्यापक व प्राचार्य आहेत. त्यांनी ही व्यथा आमच्यापाशी बोलून दाखविली व असेही सांगितले की, 'नवभारता'तील काही लेखांच्या छायांकित प्रती काढून त्यांनी विद्यार्थ्यांना आवर्जून वाटल्या.

आमची अशी खात्री आहे की, महाविद्यालये, तेथील प्राध्यापक व विद्यार्थी तसेच गावोगावी विखुरलेले अभ्यासू नागरिक यांना 'नवभारत' वाचण्याची व त्यातील लेखांवर चर्चा करण्याची सवय लागून जाईल. या सर्वांना आपले दर्जेदार लेख 'नवभारत' कडे अवश्य पाठवावेत.

यासाठी 'नवभारत'चा प्रसार झाला पाहिजे. आमची वाचकांना अशी विनंती आहे की, त्यांनी 'नवभारत'ला वर्गणीदार मिळवून देण्याची मोहीम चालवावी. जो वाचक पाच वर्गणीदार मिळवून देईल त्याने सहाव्या व्यक्तीचे नाव व पत्ता कळवावा. त्या सहाव्या व्यक्तीला 'नवभारता' चे अंक वर्षभर आमच्याकडून विनाशुल्क पाठवले जातील. वर्गणीदार कोणत्याही महिन्यापासून होता येते.

वर्षाची वर्गणी रू. ३००/- असून वर्गणी, चेक/डी.डी./मनिऑर्डर यांच्याद्वारे 'नवभारत'च्या पत्त्यावर पाठवावी. चेक/डी.डी. 'नवभारत' मासिक, या नावाने ३१५, गंगापुरी, वाई ४१२८०३ या पत्त्यावर पाठवावे.

– संपादक मंडळ

प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ६७। अंक १ । ऑक्टोबर २०१३
भाद्रपद/आश्विन शके १९३५
वार्षिक वर्गणी ३०० रुपये
या अंकाची किंमत रु. २०/-

नवभारतची भूमिका*

मानवाच्या व मानवसंस्कृतीच्या विकासास व उन्नतीस पोषक होईल अशा प्रकारे महाराष्ट्रीय जीवनाचा व संस्कृतीचा विकास करणे, हे या मासिकाचे ध्येय व उद्दिष्ट आहे.

ध्येयप्रवण व्यक्तींनी स्वोन्नतीच्या हेतुपूर्तीसाठी जे आपले सांस्कृतिक मूल्यमापन ठरविलेले असेल, उच्च वातावरणातील जो अभिजात अनुभव स्वतःच्या साधनेने संगृहीत केलेला असेल, त्याचे दिग्दर्शन हेच संस्कृतिपोषक वाङ्मय होऊ शकते, असा संचालक व संपादक-मंडळ यांचा विश्वास आहे.

या मासिकात येणाऱ्या लेखांत कोणत्याही विशिष्ट मताचा, वादाचा, पक्षाचा किंवा पंथाचा प्रचार करण्याचा हेतू नाही.

संचालक व संपादक-मंडळातील सर्व व्यक्ती यांचेही सर्व विषयांत मतैक्य आहे, असे नाही. मानवी जीवनविषयक व सांस्कृतिक मूल्यांसंबंधी सदृश अशा दृष्टिकोणानेच त्यांना एकत्र आणले आहे. तथापि प्रत्येकाचे व्यक्तिवैशिष्ट्य व विचारस्वातंत्र्य यांचा विनाश न होता विकास व्हावा, या दृष्टीनेच त्यांचे सहकार्य राहील. प्रत्येक व्यक्ती आपल्या नावाने प्रसिद्ध होणाऱ्या लेखाबद्दलच जबाबदार राहील.

मासिकात प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लिखाणात सत्यनिष्ठा, संयम आणि सहिष्णुता असतील, अशी काळजी घेतली जाईल.

*नवभारत, ऑक्टोबर १९४७, वर्ष १ ले, अंक १ मधील कै. शंकरराव देव यांच्या 'संचालकांचे मनोगत' मधून.

संपादकीय पत्रव्यवहार :
संपादक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
वाई - ४१२८०३ (जि. सातारा).
फोन : (०२०) २५६७४०९३.

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
घ. वा. जोशी
व्यवस्थापक, नवभारत मासिक
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, ३१५, गंगापुरी,
वाई - ४१२८०३ (जि. सातारा)
फोन : (०२१६७) २२०००६.

अनुक्रमणिका

नवभारत

ऑक्टोबर २०१३

अनुक्रमणिका

अनुक्रमणिका

मराठी संस्कृतइतकीच प्राचीन?

मो. गो. धडफळे

काहीच दिवसांपूर्वी दै. सकाळच्या अंकात ठळक मथळ्याखाली दिलेले वृत्त वाचण्यात आले. "अभिजात मराठी समितीने त्यांचा एकूण असा अहवाल दिला आहे, की मराठी ही संस्कृतइतकीच जुनी भाषा आहे. समिती-सदस्यांनी त्यांच्या दृष्टिकोनातून काही 'भक्कम' पुरावेही दिले आहेत."

आजवर साधारणपणे वैदिक (छन्दस्) व संस्कृत (भाषा) या प्राचीन आर्यभारतीय भाषा, पालि-प्राकृत व अपभ्रंश या मध्यकालीन आर्यभारतीय भाषा व सिंधी, पंजाबी, राजस्थानी, गुजराथी, हिंदी, मराठी या नव्य प्रादेशिक आर्यभारतीय बोली असे मानण्यात येत होते. त्यात तसे गैर काहीच नाही. रा. गो. भांडारकर (विल्सन फिलॉलॉजिकल व्याख्याने), कृ. पां. कुलकर्णी (मराठी भाषा, उद्गम व विकास), प्रा. वाग्वैद्य अ. मा. घाटगे, प्रा. वाग्वैद्य शं. ना. तुळपुळे व वाग्वैद्या ॲन फिल्ड हाऊस, मराठी भाषा या महादेवशास्त्री जोशी यांच्या सांस्कृतिक कोशातील व तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या मराठी विश्वकोशातील नोंदीत मराठी ही महाराष्ट्री प्राकृताच्या अपभ्रंशातून निपजलेली प्रादेशिक बोली असल्याचेच योग्य प्रतिपादन करण्यात आले आहे. रंगनाथ शामाचार्य लोकापूर, आद्य रंगाचार्य जहागिरदार यांनी ज्ञानेश्वरीवर कन्नडचा प्रभाव तर प्रा. वाग्वैद्य प्र. ग. लाळे यांनी ज्ञानेश्वरीवर आन्ध्र तेलुगूचा प्रभाव दाखविला आहे.

ज्ञानेश्वरीआधी (इ. स. १२ वे शतक) महानुभावी-गद्यसाहित्य व या दोहोंमध्ये एक मराठी गणितविषयक ग्रंथ आढळतो.

या सर्वांचा अर्थ मराठीआधी कन्नड व तेलुगू या भाषा होत्या. कन्नड साहित्य साधारणपणे सहाव्या शतकापासून आढळते, तर मराठी साहित्य आठव्या-नवव्या शतकापासून आढळते. अशा परिस्थितीत वैदिक-संस्कृत इ. स. पू. अडीच हजार वर्षांपर्यंतचे जुने असेल, तर मराठी ही संस्कृतइतकीच जुनी म्हणायची का, याचा कालसापेक्ष विवेकपूर्वक विचार आवश्यक ठरतो.

समजा, मराठी ही 'अभिजात' भाषा ठरली नाही म्हणून काय झाले? आजमितीस असंख्य मराठी भाषकांची ती मातृभाषा आहे. त्यात असंख्यांचा व्यवहार चालतो; उत्तमोत्तम कथा, कादंबरी, नाट्य, वैचारिक साहित्य, काव्य मराठीतच निपजत आहे.

मीही एक मराठीभाषक आहे. नुकतेच "मराठी असे आमुची मायबोली" या शीर्षकाखाली महाराष्ट्र साहित्य परिषदेच्या अंकात (अंक २४२. पृ. २१ ते २६) मी लेख लिहिला. मला माझ्या मायबोलीचा रास्त अभिमान आहे. अभिजात भाषांपेक्षाही अधिक रकमेचे अनुदान आजच्या जीवित व्यवहारभाषेला केंद्र व राज्य शासन, विद्यापीठ अनुदान आयोग, खाजगी विश्वस्त निधी, उदार उद्योगपती यांच्याकडून मिळावे, असे मला वाटते; पण यासाठी माझी मायबोली 'अभिजात' व संस्कृतइतकीच जुनी असल्याचे अनैतिहासिक व म्हणूनच अवास्तव विधान करायची मला गरज वाटत नाही.

'अभिजात' हे विशेषण आंग्लभाषेतील classical याचा मराठी (संस्कृत) पर्याय आहे. ग्रीक व लॅटीन भाषा, साहित्य, शिल्पसंस्कृती यांसाठी ते वापरले जाते. भारतीय वैदिक-संस्कृत, पालि-प्राकृत या अभिजात आहेत. इसवी सनोत्तरात अस्तित्वात आलेली माझी 'मराठी-माय' अभिजात कशी असेल?

आद्य रंगाचार्य व शं. बा. जोशी यांसारख्या पंडितांना मराठी भाषा व संस्कृतीवर कन्नडची छाप आढळते. कावेरीपासून गोदावरीपर्यंतचा विस्तृत भाग हा कन्नड प्रदेश असा कविराजमार्गातला उल्लेख आहे. १२९४ साली झालेल्या यादव सेऊणांच्या पराभवानंतर कन्नडचा प्रभाव ओसरला.

"मराठीचे माहेर" (वि. भि. कोलेत) हा ग्रंथ वाचावा. ज्ञानेश्वरीत 'मऱ्हाटी' हा शब्द भाषाविषयक कमी तर

सरळ, सोपे या अर्थाने अधिक प्रमाणात आल्याचे ते म्हणतात. (पृ. ४८६.)

संस्कृत (पं. वसंतराव गाडगीळ), प्राकृत (प्रा. वाग्वैद्य पोतदार), पालि (प्रा. मो. गो. धडफळे) हे आजमितीस मातृभाषेइतकेच सफाईदार रीतिने बोलू शकतात. पण या भाषा आजवर बोली राहिल्या नाहीत; त्यांना म्हणूनच 'अभिजात' म्हणणे योग्य आहे. पण आज असंख्य मराठीजनांची मराठी ही 'बोली' आहे. तिला 'अभिजात' म्हणणे एका परीने या बोलीला बोल लावल्यासारखे होईल, याचा विचार समितिसदस्यांनी करायला नको का?

माझा व त्यांचा काही वैयक्तिक हेवादावा नाही; किंबहुना हे सदस्य कोण, याचीही मला माहिती नाही. आहे तो केवळ वैचारिक मतभेद. माझ्या वाचनात आलेल्या वृत्तान्तात अनेक अशा प्रकारची विधाने आहेत, की ज्यांचा स्वीकार करण्यास अडचणीच अडचणी येतील. उदा., "महाराष्ट्री-मराठीतला (म्हणजे काय?) आज उपलब्ध असलेला पहिला ग्रंथ 'गाथासप्तशती' सुमारे दोन हजार वर्षे जुना आहे." मान्य आहे; पण हा ग्रंथ महाराष्ट्री-प्राकृतातील ग्रंथ आहे. महाराष्ट्री 'मराठी'तील नाही. एकच उदाहरण पुरेसे आहे. 'उअ णिच्चल णिप्पन्दा बिसिणी पत्त म्हि राजए बलाआ।'
(संस्कृत "पश्य, निश्चलनिष्पन्दा बिसिनीपत्रे अस्मिन् राजते बलाका")

काय मराठी कळलं.? सामान्यपणे भाषावैज्ञानिक सांगतात, की मराठी ही प्रान्तिक (प्रादेशिक) व्यवहारभाषा ही महाराष्ट्री प्राकृताच्या जैन वा जैनेतर अपभ्रंशातून निपजली आहे. महाराष्ट्री, मागधी, शौरसेनी व पैशाची या वैदिक व संस्कृतच्या चार प्रमुख प्राकृतशाखा आहेत. या लेखातच म्हटले आहे, की प्राचीन महाराष्ट्री ('मराठी' नव्हे.) भाषेतील 'आलं, बहिणी लछमन, ठाणं, पाशी' असे अनेक शब्द जसेच्या तसे ग्रामीण महाराष्ट्रातील बोली भाषांमध्ये अजूनही वापरले जातात. योग्यच आहे. आलं (म्हणजे 'आर्द्र' ओले; सुके झाले तर ती 'सुंठ होते.'), बहिणी (भगिनी), लछमन (लक्ष्मण), ठाणं (स्थान), पाशी (पार्श्व).

वाचलेल्या वृत्तान्तात असे स्पष्ट प्रतिपादन करण्यात आले आहे, की "गुणाढ्याच्या बृहत्कथेत येणारे असंख्य मराठी शब्द यावरून मराठीची प्राचीनता निर्विवादपणे सिद्ध होते." मुळात प्रश्न असा आहे, की आमच्या मान्यवर अभिजात मराठी भाषा समितीच्या संशोधक पंडितांना 'गुणाढ्याची बृहत्कथा'– जी आजवर एकाही संस्कृत संशोधकाला आजतागायत प्राप्त झाली नाही, ती –कोठून प्राप्त झाली? व या 'असंख्य' मराठी शब्दांतील 'एकतरी' शब्द ते उद्धृत करू शकतील का? मुळातील गुणाढ्याचा "बड्डकहाई" हा ग्रंथ पैशाची भाषेतील पूर्णपणे अनुपलब्ध ग्रंथ आहे. त्याची केवळ दोन 'संस्कृत' संस्करणेच उपलब्ध आहेत. १) 'क्षेमेन्द्राची बृहत्कथा-मञ्जरी' व २) सोमदेवाचे कथासरित्सागर. हे दोन्ही ग्रंथ संस्कृतात आहेत. त्या संस्कृतात आलेले 'असंख्य मराठी' शब्द कोणते? मुळात माझ्यां मताने 'बड्डकहाई' याचा संस्कृत अनुवाद 'बृहत्कथा' हाच चुकीचा आहे. 'बड्डकहाई' म्हणजे 'वृद्धकथा.' (पहा. मेघदूत उदयनकथा-कोविदग्राम 'वृद्धान्') 'मराठी भाषेचा व्युत्पत्तिकोश' लिहिणारे प्रा. वाग्वैद्य भाषाशास्त्रज्ञ कृ. पां. कुलकर्णी (यांच्या नावाचा एक पथ पुण्यात आहे.) त्यांनीच 'मराठी भाषा–उद्‌गम व विकास' हा चिकित्सित ग्रंथ लिहिला आहे. (तृतीय आवृत्ती, पुणे, १९५७, पृ. १३५.) "प्राकृत--अपभ्रंश भाषांच्या नंतरच्या ह्या (भाषा) होत. ह्यांचा जन्म इ. स. ७०० पासून इ. स. १००० पर्यंतच्य काळात झाला असला पाहिजे." कृ. पां. कुलकर्णी ह्या भाषागटात उरिया, राजस्थानी, गुजराथी इत्यादी प्रादेशिक भाषांबरोबरच 'मराठी'चाही निर्देश करतात. मराठी "ही संस्कृतइतकीच जुनी" असेल तर संस्कृत इ. स. ७०० ते इ. स. १००० या काळातील असायला हवी. पृ. १५० वर कुलकर्णी-महोदय म्हणतात, की "एक मत असे आहे, की वेदसमकालीन ज्या बोली होत्या, त्यांपासून मराठी उद्भवली व ह्याला आधार म्हणजे वेदात संस्कृत भाषेच्या स्वभावाशी विसंगत व प्राकृत भाषांच्या स्वभावाशी जुळणारे जे विशेष सापडतात ते होत." या प्रतिपादनाला आमचे समितिसदस्य आनंदाने एकमेकांना टाळ्या देऊ लागतील याच्या आधीच कुलकर्णी–महाशय त्यांच्या आनंदावर विरजण टाकतात. पुढच्याच वाक्यात (कित्ता) ते म्हणतात, "परंतु असल्या ह्या तुटपुंज्या पुराव्यावर मराठी भाषा

त्या भाषांपासून उद्‌भवली, असे म्हणता येणार नाही." आता आली का पंचाईत! पृष्ठ क्र. १५९ वर कृ. पां. कुलकर्णी म्हणतात, "महाराष्ट्रातील लोकसमाज कोणतीही एक विशिष्ट प्राकृत भाषा बोलत नसून निरनिराळ्या प्राकृत भाषा बोलणारे निरनिराळे समाज होते व ते एकवटून त्यांच्या भाषांच्या मिश्रणाने बनलेल्या मिश्र प्राकृतापासून मराठी भाषा बनली."

आता सर्व मान्य भाषातज्ज्ञ म्हणतात, की प्राकृतांचा उद्‌गम संस्कृतापासून झाला (संस्कृतं प्रकृतिः, तत आगतं प्राकृतम्). संस्कृतापासून (प्राचीन-आर्य भारतीय भाषा) प्राकृत (मध्य भारतीय-आर्य भाषा) व त्यापासून सिंधी, पंजाबी, गुजराथी, मराठी अशा नव्य आर्यभारतीय भाषा हा समंजस क्रम सोडून कसे चालेल?

माझे प्रबंध-मार्गदर्शक प्रा. वाग्वैद्य अ. मा. घाटगे यांच्या मताचा आधार घेऊन समितिसदस्य आठव्या शतकातच महाराष्ट्री भाषेने 'अभिजात' दर्जा मिळवला होता, असे म्हणत आहेत. गुरूवर्य घाटगे प्राकृततज्ज्ञ व भाषातज्ज्ञही होते. त्यांनी वापरलेला शब्द उद्धरणानुसार 'महाराष्ट्री' (एक प्रमुख प्राकृत) असा आहे. 'मराठी' असा निश्चितच नाही. श्री. व्यं. केतकर, राजारामशास्त्री भागवत, दुर्गा भागवत यांची उपोद्बलक वाटणारी विधानेही मुळात तसे सांगत असावीत, असे वाटत नाही. वृत्तान्ताच्या अखेर "महाराष्ट्री किंवा मराठी भाषा ही किमान अडीच हजार वर्षे जुनी असल्याचे स्पष्टपणे दिसून येते," असे समितीचे मत दिले आहे.

अर्धसत्याचा हा उत्कृष्ट नमुना आहे. 'महाराष्टी' ही प्राकृत आहे. तिला हे वर्णन यथायोग्य लागू पडते. 'मराठी' म्हणजे 'महाराष्ट्री' नव्हे. ती आधुनिक प्रादेशिक बोली आहे.

शासनाने या सर्वांचा विचार करावा. मराठी 'अभिजात' असो वा नसो; तिला प्रभूत अनुदान मिळावे. समितिसदस्यांचा यथायोग्य 'सार्थ' सन्मान व्हावा, हीच माझी इच्छा आहे.

वृत्तान्तात एक विधान असे आहे, की "मराठीचे वय १५०० ते २००० वर्षांपेक्षा जास्त असल्याचे सांगणारे किमान ऐंशी-अधिक ग्रांथिक पुरावे एकट्या भांडारकर प्राच्यविद्या संशोधन संस्थेत उपलब्ध आहेत." या संस्थेशी माझा चाळीस वर्षांहून अधिक संबंध आहे. मी नित्यनेमाने ग्रंथालयात वाचन करतो. मला कुठेच कधी हे पुरावे कसे मिळाले नाहीत? समितिसदस्यांनी जाहीर सभेत आपले विचार साधार मांडावेत. माझ्यासारख्या अन्य अज्ञजनांस याचा नक्कीच फायदा होईल.

माझ्याकडून काही वावगे विधान झाले असल्यास कृपाळू अभिजात मराठी भाषासमितीचे सदस्य मला क्षमा करतील, याचा विश्वास वाटतो.

***

भक्तिमार्ग : मानवीय श्रद्धा व विज्ञाननिष्ठा

बाबूराव चंदावार

प्रास्ताविक :

'भजन' हा प्रकार ईश्वराला भजण्याच्या प्रवृत्तीतून निर्माण झालेला आहे. यातूनच भक्तिमार्ग अस्तित्वात येऊ शकला आहे. कोणी कशाचीही भक्ती करू शकतो. पण ईश्वराची भक्ती यापेक्षा वेगळी व महत्त्वाची मानली जाते. कारण, ईश्वराच्या भक्तीत समर्पण आहे. तसेच पाहिले तर कोणी कोणालाही सर्मपित होऊ शकतो. पण, अशा समर्पणातून ईश्वरप्राप्ती साधली जाण्याची खात्री देता येत नाही. कारण, भक्तिमार्गात समर्पण विशिष्ट हेतूनेच केले जाते. ईश्वरप्राप्ती हा त्याचा स्थूल भाग मानायला हवा. मुक्ती हा त्याचा सूक्ष्म भाग आहे. स्थूलमानात जो लाभ अपेक्षित आहे, त्यापेक्षा वेगळा व महत्त्वाचा लाभ सूक्ष्ममानात अपेक्षित आहे. मोक्ष अथवा मुक्ती, असे याचे नामकरण केले जाते. माणूस प्रपंच करतो. ब्रह्मचारी, गृहस्थ, वानप्रस्थ व संन्यासी यांपैकी काहीही तो असला, तरी जगण्याच्या व्यापात असतोच असतो. गृहस्थाचाच व्याप असतो असे नाही. ब्रह्मचारी, वानप्रस्थी व संन्यासी यांचेही व्याप असतात. त्यांचे प्रकार फक्त वेगळे असतात. यात मात्र फक्त गृहस्थाच्या व्यापाकडेच पाहिले जाते. कारण, या व्यापात दु:ख आहे, असे मानले जाते. म्हणून, गृहस्थाच्या दु:ख-मुक्तीलाच लक्षात ठेवून मोक्ष अथवा मुक्तीची कल्पना केली गेली आहे. पण, ब्रह्मचारी, वानप्रस्थी व संन्यासी यांनादेखील दु:खे होतच असतात. पण, या दु:खांचे निवारण ते व्यापमुक्त राहूनच करण्याचा प्रयत्न करतात. गृहस्थाला मात्र व्यापमुक्त राहता येत नाही. कारण, प्रपंच हा त्याचा व्याप आहे. या प्रपंचातलाच कुटुंब हा एक घटक आहे. म्हणून, गृहस्थ कुटुंबातल्या व्यापातच असतो. तो कुटुंबातल्या सर्वांसाठी सुखावह व्हावा, याचीच इच्छा-आकांक्षा बाळगून ती फलदायी ठरली की, त्याला आनंद मिळतो. विफल ठरली तर दु:ख होते. यातूनच गृहस्थाला आयुष्य काढावे लागते. याच्या वाटचालीत कठिणांतले कठीण खाचखळगे येतात. ते पार करण्यासाठी त्याला बळ हवे असते. ते बळ मिळावे याची मागणी तो ईश्वराकडे करतो. कारण, तोच हे बळ देऊ शकतो, यावर त्याचा विश्वास जडतो. म्हणून, त्याचा ईश्वरावर विश्वास असतो व आहे. प्रपंचातल्या दु:खातून मुक्ती मिळावी, ही त्याची ईश्वराकडे मागणी असते. यातूनच त्याची ईश्वरभक्ती अस्तित्वात् येते.

१ : ऐसी प्रेम खूण

गृहस्थाचा प्रपंच हा त्याचे कुटुंब आहे. स्वत:ची दु:खमुक्ती ही कुटुंबातल्या सर्वांच्या दु:खमुक्तीतच आहे, अशी त्याची श्रद्धा बनत जाते. या श्रद्धेतूनच त्याची ईश्वरभक्ती तो करीत असतो. 'आपण तरले नव्हे ते नवल' असा आशय या ईश्वरभक्तीला सहजच प्राप्त होतो. म्हणून, कुटुंबातल्या सर्वांना तारून नेण्यासाठी तो ईश्वराची भक्ती करतो. यात तो स्वत:ही तरून जाऊ शकतो, असा त्याचा विश्वास असतो. म्हणून, गृहस्थाचा ईश्वर हा विश्वासाचाच असतो व असू शकतो. कारण, कुटुंबातल्या सर्वांना तारून नेण्याचे बळ त्याला मिळावे, हीच एक त्याची ईश्वराकडे मागणी असते व ही मागणी ईश्वराने पूर्ण करावी या इच्छा-आकांक्षेतूनच तो ईश्वराची भक्ती करतो. पण या भक्तीत कुटुंबातल्या सर्वांचे क्षेम-कुशल साधणे हा त्याचा हेतू असतो. म्हणून, ईश्वर-भक्ती ही इहलोकीच्या कर्तव्यपरायणतेतली असावी व ती सुफलित व्हावी, अशा आकांक्षेतूनच तो ईश्वराचा भक्तिमार्ग पतकरतो. तेव्हा, गृहस्थाचा भक्तिमार्ग हा कुटुंबाला दु:खातून तारून नेणारा असतो. ब्रह्मचारी, वानप्रस्थी व संन्यासांचा भक्तिमार्ग याहून वेगळा असतो व आहे. कारण, या भक्तिमार्गात कुटुंबाची विवंचना नसते. निव्वळ 'स्वान्त:सुखाय' मोक्षप्राप्तीचा ध्यास असतो. कुटुंबाला दु:खमुक्त करण्याचा ध्यास गृहस्थाला असतो, त्याहून हा ध्यास वेगळा असतो व आहे. तेव्हा, निव्वळ 'स्वान्त:सुखाय' मोक्षप्राप्तीचा ध्यास व कुटुंबाला दु:खमुक्त

करण्याचा ध्यास या दोहोंत जो फरक आहे, त्याच्या अंतरंगात शिरल्यावर दिसून येईल, की 'आपण तरले नव्हे ते नवल' ही शक्ती ब्रह्मचारी, वानप्रस्थी व संन्यासी यांपैकी कोणालाही लागू पडत नाही. कारण, स्वतः तरून जाण्याचाच ध्यास यांना लागलेला असतो. इतरांना तरून जाण्यसाठी त्यांना दुःखमुक्त करण्याचा ध्यास यांना असतच नाही. कारण, आद्यशंकराचार्यांच्या 'जगत् मिथ्या'कडे ध्यास आकर्षिला जातो. दुःखमुक्त होऊन मोक्षप्राप्ती करण्यासाठी प्रपंचातून अथवा कुटुंबातून मुक्त होण्याचाच उपदेश, हे स्वतः तरून जाण्याचा ध्यास धरणारे 'जगत् मिथ्या'चा पुरस्कार ब्रह्मचारी, वानप्रस्थी व संन्यासी करतात. म्हणून, या संदर्भातला मोक्षाचा मार्ग हा एका अर्थी पलायनाचाच मार्ग ठरू शकतो! तेव्हा, कुटुंबाला दुःखमुक्त करणे वा दुःखमुक्त ठेवणे यात जो कर्तव्यभाव आहे, तोच कर्तव्यभाव स्वतः तरून जाण्याच्या आकांक्षेतल्या मोक्षमार्गात नसतोच व नाही. म्हणून, प्रपंच साधून स्वीकारलेला भक्तिमार्ग व 'स्वान्त-सुखाय' मुक्तीची आकांक्षा बाळगून स्वीकारलेला भक्ति-मार्ग या दोहोंतला फरक लक्षात घेऊनच गृहस्थधर्मातला भक्तिमार्ग सामाजिक जाणीव वाढवणारा म्हणता येऊ शकेल. कारण, गृहस्थधर्म हा सामाजिक जाणीवनिर्मितीचा प्रमुख स्रोत असतो व आहे. म्हणून, गृहस्थजीवन सामाजिकता निर्माण करण्यास कारणीभूतही ठरते. अर्थात, लोकसमूहातली सामाजिकता ही एक याची गरज असते व आहे. कारण, गृहस्थजीवनातून जशी सामाजिकता येत असते, तसेच सामाजिकतेतून गृहस्थी जीवनाला बळकटी देताही येते. म्हणून, गृहस्थ जीवन व सामाजिकता या दोन्ही गोष्टी परस्परांना निव्वळ पूरकच नसतात, तर परस्परांना उत्तेजन देणाऱ्या म्हणूनच प्रेरकही असतात व आहेत. तेव्हा, ही प्रेरकता अर्थातच भक्तिमार्गातलीच असू शकते व आहेही! म्हणून, भक्तिमार्गातून गृहस्थ जीवन जसे फुलते व फळू शकते तसेच भक्तिमार्गातून सामाजिक जीवनही फुलते व फळू शकते, याचा प्रत्यय भक्तिमार्गी संतांच्या उक्ती व कृतीतून मिळत असते व मिळालाही आहे. म्हणूनच भक्तिमार्गी संत गृहस्थधर्माचे परिपालन करणारेच असतात व असूच शकतात. किंबहुना असेही म्हणता येईल, की, गृहस्थधर्माच्या परिपालनातूनच भक्तिमार्गी संतांना संतत्व लाभलेले आहे! ज्यांनी मुळात गृहस्थधर्म स्वीकारलाच नाही, असेही संत झालेलेच आहेत व संत होतातही! पण, त्यांना ईश्वराची आराधना करणारे साधक संतच मानले जाऊ शकेल. अर्थात, जे निव्वळ गृहस्थधर्म पाळणारेच म्हटले गेले व म्हटलेच जातात, त्यांनाही संतत्व लाभले व लाभतेच! संतपरंपरेत अशांचीच संख्या अधिक प्रमाणात दिसून येते. म्हणून, त्यांनाच सामाजिकता प्रदान करणारे म्हटलेही गेले आहे. हेच गृहस्थ नसलेल्या साधक-संतांच्या बाबतीत म्हणता येत नाही. कारण, लोकसमूहाला सामाजिकता प्राप्त व्हावी असा संकल्प गृहस्थधर्मातूनच संतत्व प्राप्त झालेल्यांचा असू शकतो व आहे. तेव्हा, गृहस्थ नसलेले साधक-संत सर्वसामान्यपणे सामाजिकता निर्माण करू शकण्याच्या संकल्पाकडे वळल्याचे सहसा आढळून येत नाही. पण, म्हणून गृहस्थ नसलेले साधक-संत ईश्वरनिष्ठ नसतात, असे म्हणता येत नाही व म्हणूही नये. अर्थात, साधक-संतांची ईश्वरनिष्ठा ही सामाजिकता निर्माण करण्याच्या संकल्पातली नसते व नाही, एवढे मात्र म्हणायलाच हवे! हे लक्षात घेऊनच भक्तिमार्गी संतांचा विचार करायला हवा. मोक्ष वा मुक्ती प्राप्त करण्याचा संदर्भ व सामाजिकता निर्माण करण्याचा संदर्भ अशा याच्या दोन दिशा होतात व त्या प्रत्यक्षात दिसतातही! मोक्ष वा मुक्ती प्राप्त करण्याच्या संदर्भात दुःखमुक्तीचा संकल्प जडलेला असतो व जडलेला आहे. सामाजिकता निर्माण करण्याच्या संदर्भात सामाजिक दुःखमुक्ती साधण्याचा संकल्प जडलेला असतो व आहे. साधक-संतांचा मोक्ष वा मुक्ती साधण्याचा दुःख-मुक्तीचा संकल्प व गृहस्थ-संतांचा सामाजिक-दुःख मुक्तीचा संकल्प या दोहोंतला फरक नीट लक्षात घेतल्यास 'आपण तरले नव्हे ते नवल' या उक्तीच्या खोलीत सहजच शिरावेसे वाटेल. कारण, साधक-संतांच्या मोक्षाला व मुक्तीला सामाजिकता आकर्षून घेत असते किंवा काय, हे याच्या अंतरंगात शिरल्याने आढळून येते. त्यातच अशा एका जाणिवेचा वास आहे, जो साधक-संतांच्या मोक्ष वा मुक्तीत नसतो व नाही. तेव्हा, यातून जाणिवेतला भक्तिमार्ग व नेणिवेतला भक्तिमार्ग अशी याची दोन स्वरूपे दिसून येतात. गृहस्थसंत तुकाराम महाराजांनी

'जाणोनी नेणते करी माझे मन तुझी प्रेम खूण देऊनिया' असे त्यांच्या अभंगात म्हटले आहे. यात मन कसे असावे म्हणजे मनाचे वळण कसे असावे, हे सांगण्याचा प्रयत्न केला आहे. अर्थात, ही प्रेमखूण लाभल्यानेच मनाला वळण मिळत असते, याकडे लक्ष वेधलेले आहे. प्रेमात ते जाणूनच नेणतेपण येत असते, असा याचा अर्थ आहे. पण, ही 'प्रेमखूण' ईश्वराकडूनच प्राप्त होत असते. ती प्राप्त करण्यासाठीच ईश्वराची भक्ती करावयाची असते मुक्ती वा मोक्षासाठी ईश्वराची 'प्रेमखूण' संत तुकाराम-महाराज ईश्वराला मागत नाहीत. जगावर प्रेम करता यावे म्हणून ईश्वराची 'प्रेमखूण' त्यांना हवी आहे. साधक-संतांना ईश्वराकडून प्रेम लाभलेलेच असते. पण, ते ईश्वरावर प्रेम करण्यासाठीच असते. गृहस्थ-संताला ईश्वराचे प्रेम किंवा 'प्रेमखूण' जगावर प्रेम करण्यासाठीच हवी असते. ईश्वरात जग सामावलेले आहे, ही धारणा यातूनच साधक-संतांनी करून घेतलेली असते व आहे. पण, गृहस्थ-संतांनी जगात ईश्वर सामावलेला आहे, अशीच धारणा करून घेतलेली असते व आहे. यात जगापासून ईश्वर वेगळा नाही. पण, ईश्वरापासून वेगळे जग असल्याचे साधक-संतांच्या वतीने भासमान होत असते. म्हणून, साधक-संत केवळ ईश्वराचीच आराधना करतात! पण, गृहस्थ-संत लोकांची आराधना करूनच ते ईश्वराची आराधना करण्यास स्वतःस पात्र ठरवून घेतात. साधक-संतांना अशा पात्रतेची गरजच वाटत नसावी, असे दिसते. म्हणून ईश्वरनिष्ठा ही सामाजिक जाणीव वाढवीत ठेवण्याच्या दृष्टीने गृहस्थ-संतांना प्रयोजनकारी वाटते, तर साधक-संतांना सामाजिक जाणिवेचे प्रयोजनच वाटत नसावे, असे त्यांच्या ईश्वरनिष्ठेच्या स्वरूपातून आढळून येते. या स्वरूपात ईश्वराचा नामजप केन्द्रस्थानी असतो व आहे व तो साधक-संतांना तारून नेणारा आहे. पण, सामाजिक जाणीववाढीत नामजप गौण ठरतो व वैष्णवधर्म केंद्रस्थानी प्रामुख्याने असतो व आहे. 'विष्णुमय जग वैष्णवांचा धर्म' ही याची प्रस्तुती व अभिव्यक्ती संत तुकाराम-महाराजांनी केलीही आहे. निव्वळ नामजपात ही प्रस्तुती व अभिव्यक्ती नसते व नाही. म्हणून 'नामजप' करून तरले जातेच पण वैष्णवधर्मात लोक वा समाज तरून जावा हा संकल्प असतो व आहे तेव्हा, भक्तिमार्गाला सामाजिकता अभिप्रेत आहे. म्हणून त्यात समाजाला तारून नेण्याचा संकल्प आहे, यामुळे भक्तिमार्ग हा निव्वळ ईश्वरभक्तीचाच मार्ग नसून तो सामाजिक उद्धाराचाही मार्ग गृहस्थसंतांनी करून घेतला! म्हणून, तो ईश्वराकडून 'प्रेमखूण' प्राप्त करून घेण्यासाठी ईश्वराला विनवीत आला आहे. यातून संतांच्या भक्तिमार्गाची प्रस्तुति त्यांनी केलेली आहे. म्हणून तो सामाजिक उद्धाराचा मार्ग झालाही आहे. 'जाणोनी नेणते करी माझे मन ऐसी प्रेमखूण देऊनिया' या ईश्वराकडे संत तुकाराम महाराजांनी केलेल्या मागणीत 'प्रेमखूण' प्राप्त करण्याची इच्छा-आकांक्षा आहे. नेणतेपण व जाणतेपण दोन्ही 'प्रेमखूण' प्राप्त केल्यानेच प्राप्त होणारे आहे, असा यात संकेत आहे. पण, 'जाणोनि नेणते' कशासाठी व्हावयाचे असते, हे मात्र उलगडायला हवे आहे. अर्थात, हे अभंगाच्या 'मग मी व्यवहारी असेन वर्तन जेवी जळा आत पद्मपत्र' या दुसऱ्या कडव्यातून ते उलगडू शकेल. म्हणून, याचाच वेध घ्यायलाही हवा! व्यवहार हा जगाचाच असतो. म्हणून, जगात व्यवहार करताना पाण्यापासून कमळ बाहेर राहते तसेच राहता यायला हवे. जगाचा व्यवहार हे जळ (पाणी) आहे. म्हणजे ते पाणीच आहे. यातून वर कमळासारखे राहता यायला हवे. म्हणजे व्यवहारात वर्तन करूनही कमळासारखी अलिप्तता साधता यायला हवी, असा याचा अर्थ घ्यायला हवा. व्यवहारातून अलिप्त राहण्याची वृत्ती व आचरण म्हणजे ईश्वराकडून मिळालेली 'प्रेमखूण' हे या अर्थातून कळून येते. याचा अर्थ असाही करायला हवा, की ईश्वराची भक्ती करून 'प्रेमखूण' मिळवायची असते. ती मिळवता आली, की ईश्वराची केलेली भक्ती फळाला आली, असे म्हणता येऊ शकते!

२ : द्वंद्वभावातून मुक्ती साधायला हवी!

जगाला 'व्यवहारी' मानूनच त्याला भवसागर संबोधिले गेले आहे. तेव्हा, तो 'व्यवहारी' भवसागर तरून जाण्याचा उपाय करायला हवाच असतो; कारण हा उपाय केला नाही, तर बुडून मरण्याची पाळी येऊ शकते, अशी यात भीती घातली गेलेली आहे. यामुळे भवसागर तरून जाण्यास ईश्वरनामाचा जप करणे, हा उपाय सांगितला गेला आहे. पण, हा नामजप करणे

व्यवहारात उतरणेच आहे, हे भक्तिमार्गी संतांना अपेक्षित आहे काय? तसेच हेच मोक्ष प्राप्त करून घेऊ इच्छिणाऱ्यांनाही अपेक्षित आहे किंवा काय, हेदेखील स्पष्ट करून घ्यायला हवे आहे. कारण, मोक्षमार्गी (संत) जरी भक्तिमार्गीच म्हटले जात असले, तरी ते गृहस्थी संतांच्या भक्तिमार्गापेक्षा वेगळे असू शकतात व असतात! यातूनच 'भवसागर' शब्द योजला गेला आहे. म्हणजे संसार हा सागरासारखा अथांग आहे, हा अर्थबोध यातून होतो. 'व्यवहारी असेन वर्तत' हे संत तुकाराममहाराजांनी म्हटले आहे, ते संसार हा व्यवहारातला म्हणजे गृहस्थधर्मातला मानला गेला आहे, असेच म्हटले जाईल. अर्थात 'व्यवहारी वर्तन' म्हणजे भवसागर तरून जाण्याचा यत्न असाही याचा अर्थ केला जाऊ शकतो व तो करायलाही हवाच! कारण, 'व्यवहारी वर्तना'त क्रिया आहे व ही क्रिया कर्मप्रधानच असू शकते. म्हणून, 'व्यवहारी वर्तन' कर्मप्रवृत्त झाल्यानेच केले जाते. तेव्हा, नामजप आणि कर्मप्रवृत्ती एकच म्हणता येईल काय, असे विचारले जाऊ शकते व विचारायलाही हवेच आहे! नामजप 'व्यवहारी वर्तना'तला नसतो व नाही. म्हणून त्यात कर्मप्रवणता नसूच शकते व नाही. म्हणूनच नामजप कर्मप्रवण नसतो व नाही, असेच म्हणयलाही हवे! यातून निष्कर्ष असा निघतो, की नामजप कर्ममुक्त आहे. अर्थात तो कर्मप्रवृत्त नसल्यामुळे कर्ममुक्तच असू शकतो व आहे. यात कर्ममुक्ती नामजपाच्या लिप्ततेतली मानली जाऊ शकेल, पण ही लिप्तता 'जे वी जळा आत पद्‌मपत्र' म्हणजे कमळ पाण्यापासून मुक्त म्हणजे वर असते, त्यातलेच म्हणता येत नाही व म्हणूही नये. अर्थात, भक्तिमार्गी गृहस्थसंत व मोक्षमार्गी या दोन भक्तीच्या रूपांमध्ये भवसागर तरून जाणे, हे दोन भिन्न संकल्पांतले आहेत. यांतला कर्मप्रवणतेतला संकल्प सामाजिक आशयातला आहे. अर्थातच तो मोक्षमार्गींना लागू होत नसतो, हेच यातून स्पष्ट होते! तेव्हा, 'व्यवहारी वर्तन' भवसागर तरून जाण्यासाठी ज्या भक्तिमार्गी संतांनी केले व करू शकले, ते कर्ममुक्ती साधणाऱ्यांपैकी नव्हते, असाच एक निष्कर्ष यातून निघतो व त्याला सामाजिक आशय प्राप्त झाल्यामुळे, तो सामाजिकतेला पोषक व आश्वासकही ठरतो व ठरलाही आहे! यामुळे भक्तिमार्गातली समाजधारणा समाजोद्धारकच ठरलीही आहे. म्हणून, भक्तिमार्गी संत समाजसुधारकच म्हटले गेले आहेत. तेव्हा, भक्तिमार्ग समाजसुधारकीही असतो, हेच भक्तिमार्गी संतांनी दाखवून दिले आहे. ईश्वरभक्ती पलायनातली नसते व नाही, असाही अर्थ यातून काढता येऊ शकतो. पण, ईश्वराचे अस्तित्वच ज्यांना मान्य नसते व नाही, त्यांना मात्र हा अर्थ काढणे शक्य होणार नाही व शक्य होतही नाही. कारण, माणसाची कर्मप्रवणता ईश्वरप्राप्ती करून घेण्याच्या संकल्पातली नसू शकते व नसतेही, अशीच एक धारणा यात बाळगली आहे. अर्थात, माणसाची कर्मप्रवणता कर्तृत्व करण्यासाठी असते व भौतिक समृद्धी हेच त्याचे फलित मानायला हवे असते! अर्थात, अशा तर्कातूनच याचा सिद्धान्त मांडला जातो व तो ईश्वराचे अस्तित्व अमान्य करण्याच्या हेतूला साजेसाच ठेवलाही जातो व ठेवला गेलाही आहे. कर्मप्रवणतेचे प्रयोजन ईश्वरप्राप्तीसाठी नसते, अशा धारणेतलाच हा सिद्धान्त असतो. ईश्वरप्राप्ती करणे, हे माणसाचे कर्तृत्व नसते व नाही, हे सिद्ध करण्याच्या प्रयत्नातलाच हा सिद्धान्त असल्यामुळे भक्तिमार्गी संतांची कर्मप्रवणता ईश्वरप्राप्ती करण्यासाठी ऊर्जा व्यर्थ घालवण्यातलीच म्हणायला हवी, असा एक समज प्रस्तुत करू शकलेला आहे व तो बुद्धिप्रामाण्यतेत प्रतिष्ठित करण्याचाही प्रयत्न केला गेला आहे. याचे वैचारिक तारतम्य काही असू शकते किंवा काय, हे पहायला हवे. अर्थात, हे पाहता येऊ शकते. म्हणून, बिचकून न जाता किंवा विचलित न होताच याकडे पहायला हवे आहे! हे पाहताना ईश्वराचे अस्तित्व स्वीकारायचे किंवा स्वीकारायचेच नाही, याविषयीचा कोणताही पूर्वग्रह बाळगला जाऊ नये. कारण, ईश्वराचे अस्तित्व स्वीकारल्यामुळे समाज उद्धरून जात असेल किंवा ईश्वराचे अस्तित्व अस्वीकृत केल्यामुळे समाज उद्धरून जाऊ शकेल, असे काहीही गृहीत धरून यावर विचार केला जाऊ शकणार नाही. म्हणून, काहीही गृहीत न धरता समाजाच्या उद्धाराचा विचार करायला हवा. कारण, काहीही गृहीत धरले, तर पूर्वग्रहाच्या दोषापासून मुक्त राहता येणार नाही, हे स्पष्टच आहे! अर्थात, पूर्वग्रहातून बाहेर पडूनच विचारप्रक्रिया चालवली

जाऊ शकेल, हे मान्य करायला हवे. म्हणून, ईश्वराचे अस्तित्व मान्य करणे अथवा अमान्य करणे समाज उद्धरून जाण्याच्या दृष्टीत महत्त्वाचे नसते व नाही. पण, आश्वासक काय आहे हे मात्र लक्षात घ्यायला हवे. ईश्वराचे अस्तित्व आश्वासक आहे, की ईश्वराचे अस्तित्व अमान्य करणे आश्वासक आहे, हे जाणून घेता यायला हवे. कारण आश्वासक जे आहे असे वाटते, तेच स्वीकारण्याची मानसिकता होत असते व ही मानसिकता नाकारून चालतही नाही. कारण, आश्वासक वाटले तरच ते स्वीकारण्याकडे माणसाच्या मनाचा कल होत असतो. म्हणून, जे आश्वासक नाही त्याकडे पाहण्याचा मनाचा कल होतच नाही. तेव्हा, आश्वासक वाटणे-असणे व आश्वासक नसणेच वाटणे व तसेच असणे या दोहोंत द्वंद्वभाव आहे. हा द्वंद्वभाव परंपरा, चालीरीती, आस्था-अनास्था, विश्वास-अविश्वास, श्रद्धा-अंधश्रद्धा अशा सर्व तऱ्हेनेच ग्रासलेला आहे. म्हणून हे उलगडायला हवे आहे! जर हे उलगडू शकले, तर पटू शकणारी आश्वासकता प्राप्त करता येईल किंवा पटू न शकण्याच्या कारणास्तव नैराश्यही येऊ शकेल! तेव्हा, पटू शकणारी आश्वासकता व ते न पटल्याने येणारे नैराश्य या दोहोंच्या मुळात जाऊनच, यात जर द्वंद्व असेलच तर उलगडू शकते. यामुळे निर्द्वंद्व होताही येते! पण, यात धैर्य बाळगण्याची गरज असते व आहे. म्हणून, काही संस्कार आवडतात म्हणून स्वीकारले जातात ते पोषक-घातक यांपैकी कशातले तरी असू शकतात–असतात याचा विवेक करता यायला हवा. यात माणसाचा विवेकच शेवटी निर्णायक ठरतो व तो निर्णायक ठरायलाही हवा! कारण, अनिर्णयातून मन भ्रमाने व्यापून जात असते. असे होऊ नये म्हणूनही माणसाचा विवेकच कामाला येतो. पण, मनाच्या स्थिरतेमुळे विवेकाला संधी उपलब्ध होत असते. अर्थात, मनाच्या चंचलतेमुळे ही संधी उपलब्ध होत नसते! तेव्हा, मनाची स्थिरता हा एक महत्त्वाचा पैलू आहेच हे नाकारता येत नाही. अशा सर्वच दृष्टीने द्वंद्वभावातून मुक्ती साधावयाची असते व ती साधावयालाच हवी!

३ : डोळस भक्तिमार्गाचा निकष!

आश्वासक असणे-वाटणे व आवश्यक नसणे हेच वाटणे, या दोहोंतले द्वंद्व मनाच्या आकर्षणातूनच निर्माण झालेले असते व आहे. मनाला होणारे आकर्षण सर्वस्वी निर्दोष वा सदोष मानले जाऊ नये. कारण, निर्दोष-सदोष दोन्ही आकर्षणातल्या तात्पुरतेपणातून येतात व येऊ शकतात. तत्काळ ज्याचे आकर्षण वाटते ते इंद्रिय सुखातले असू शकते. म्हणून, माणसाची इंद्रिये तात्कालिकतेत रमणारी असू शकतात व असतात. यामुळे त्यात चंचलता येत असते व येतेच! हे जर लक्षात येऊ शकले व आले, तर आकर्षण हे स्थायी स्वरूपाचे असूही शकेल किंवा नसूही शकेल, असे म्हटले जाऊ शकते. म्हणून, मनाच्या चंचलतेमुळे निर्माण होणारा द्वंद्वभाव हा तात्पुरताच म्हणता येईल, म्हणजे तो स्थायी स्वरूपाचा म्हणता येणार नाही. ईश्वराचे अस्तित्व मानणे न मानणे या बाबतीतही द्वंद्वात स्थैर्य असू शकत नाही व असणारही नाही, असेही म्हणता येऊ शकेल. पण पूर्वापार होत राहिलेले संस्कार, चाली-रीती, परंपरा, आस्था-अनास्था, विश्वास-अविश्वास, श्रद्धा-अश्रद्धा व अंधश्रद्धा अशा सर्वच तऱ्हेने ग्रासलेला द्वंद्वभाव मानसिक पातळीवरच प्रगटत असल्यामुळे ही मानसिक पातळी चंचलतेतलीच असेल, तर कोणताही द्वंद्वभाव स्थैर्यातला नसतो म्हणून अस्थैर्य हाच त्याचा गुणधर्म मानला जाऊ शकतो, याकडे लक्ष द्यायला हवे असते. तेव्हा अस्थैर्यातला किंवा स्थैर्य नसलेला द्वंद्वभाव द्वंद्वमुक्त करण्याच्या बाबतीत विचार करताना मनाची स्थिरता साधली जावी, याचेच प्रयोजन मान्य व्हावे लागते किंवा करावे लागते! अर्थात, मानसिक स्थैर्य वा मानसिक स्थिरता आवश्यक की अनावश्यक, यांपैकी काय नेमके मानायचे, हे ठरवूनच यावर विचार करता येऊ शकेल. पण जीवनसाफल्याच्या दृष्टीने मानसिक स्थैर्य साधणे गरजेचेच मानले गेले आहे, व ते ज्यातून लाभेल तेच अवलंबिले जावे, असेच वळण मनाला दिले जावे व हे वळण येण्यासाठी झटत राहावे किंवा त्याचा अभ्यास केला जावा, असेही मानले गेलेच आहे! तेव्हा, मानसिक स्थैर्याचे वळण मनाला यावे व त्याचा अभ्यास करता यायला हवा या दोन्हींच्या बाबतीतल्या जाणिवा असतात व आहेत. त्या ईश्वरनिष्ठेतल्या जशा असू शकतात व असतात तशाच, त्या ईश्वरनिष्ठेतल्या नसूही शकतात

अनुक्रमणिका

व नसतातही! म्हणून, अस्थैर्यातून मनाला मुक्त ठेवण्यासाठी जाणीवनिर्मिती करणे व जाणीव बाळगणे तसेच जाणीव विकसित करीत जाणे, हे सर्व महत्त्वाचेच ठरते व ठरलेले आहे. ईश्वराचे अस्तित्व मानण्यासाठी जसे महत्त्वाचे ठरतात, तसेच ईश्वराचे अस्तित्व अमान्य करण्यासाठीही महत्त्वाचेच ठरतात. यातून जी जाणीव माणसाला आश्वासक वाटेल तीच स्वीकारली जाते व जी जाणीव आश्वासक वाटतच नाही व आश्वासक नसतेच, ती स्वीकारलीही जात नाही. भक्तिमार्गी संतांनी ज्या भक्तीचे अनुसरण केले व भक्तिमार्ग समृद्ध केला, तोच माणसाला आश्वासक असतो व आहे, हा समज त्यांनी वृद्धिंगत करून ठेवला आहे. तो गुणदोषांनी जरी युक्त मानला तरीही अशा स्थितीत भक्तिमार्ग समृद्ध होऊ शकला आहे, ही एक वस्तुस्थितीच मानली गेलीही आहे! म्हणून, भक्तिमार्गाविषयी जे दोषदर्शन केले गेले व केले जाते, ते भक्तिमार्गाच्या समृद्धीला अडचण वा अडसर निर्माण केलेले झाले नाहीत, असेच प्रत्ययास येत असते व आलेही आहे. यात श्रद्धा-अंधश्रद्धेचा विवेक बाजूला सारून विचार करण्याची गरजही नसते व नाही. कारण, ईश्वराप्रति भक्तिभाव बाळगणे व असणे अंधश्रद्धेच्या दोषातले राहू नये, याची विवेकाधारित काळजी व्यावहारिक पातळीवर भक्तिमार्गी संतांनी वेळोवेळी घेतली व भक्तिमार्ग डोळस करण्याच्या व ठेवण्याच्या मानवी प्रयत्नातूनच मनाला स्थिरता यावी या दृष्टीने काळजीही घेतल्याचे दिसले व दिसतेच आहे! कारण, भक्तिमार्ग हा मानवीय गुणवत्तेलाच मानून तो वृद्धिंगत व्हावा, यासाठी उपक्रम राबवले गेले आहेत व राबवलेही जातात. यातून भक्तिमार्ग डोळस होतो किंवा काय, हा प्रश्न उपस्थित केला जाऊ शकतो. तो ईश्वराचे अस्तित्वच ज्यांना मान्य नाही व मान्य होतच नाही, अशांच्या वतीने निर्माण केला गेला आहे. पण, ईश्वराचे अस्तित्व ज्यांना मान्यच नाही किंवा मान्यही आहे, अशा दोन तटांच्या मधोमध जे उभे राहून स्वतःला तटस्थ म्हणवून घेतात, अशांच्या वतीनेही तो निर्माण केला गेला आहे. ज्यांनी प्रश्न निर्माण केला त्यांना कसे उत्तर द्यायचे व त्याचे कसे समाधान करायचे, हे या संदर्भात महत्त्वाचे मानता येत नाही व मानूही नये. पण, प्रत्यक्षात भक्तिमार्ग डोळस असतो वा असू शकतो किंवा काय, हे मात्र लक्षात घ्यायलाच हवे आहे! अर्थात, याच्या निकषाविषयी काहीतरी स्पष्टता करून घ्यायला हवी आहे. जमेल तसे हे करून घ्यावे लागेल. कारण, निकषाविषयीही मतभिन्नता असूच शकते. मतभिन्नतेतही निकषाविषयीचा आग्रह-दुराग्रह दोन्ही संभवत असेल, तरीही यांतला सुवर्णमध्य म्हणून काही असू शकेल, याची कल्पना करून घ्यायला हवी. भक्तिमार्गाला दूषण देण्यासाठीच जे आसुसलेले असतात, त्यांच्याविषयी फारसे लक्षात घेण्यासारखे काहीच नसते व नाही. पण, दूषण देण्यासाठी नव्हे, तर वस्तुस्थिती जाणून घेण्याची ज्यांची वृत्ती झालेली असते व आहे, त्यांच्याकडे मात्र लक्ष द्यायलाच हवे आहे! अर्थात, भक्तिमार्ग डोळस असतो किंवा काय, याचा शोध घ्यायलाच हवा. याचा सदोष-निर्दोष निकष कसाही असो, पण तो असावयाला हवा. कारण, शेवटी प्रश्नाचे समाधान शोधण्यासाठी जो मागोवा घ्यायचा असतो, त्यातही स्वाभाविकपणे दृष्टिदोष असू शकतो. पण, म्हणून मागोवा घेण्याचे टाळले जाऊ नये, कारण टाळले जाणे योग्य म्हणताच येणार नाही.

४ : सृष्टीची निर्मितिमूल्ये व विज्ञाननिष्ठा

ईश्वराचे अस्तित्व मान्य करणे अथवा अमान्यही करणे, या दोहोंत जे आश्वासक मानले जाईल, त्याची ओळख पटायला हवी. ही ओळख भावनेच्या पातळीवर व बुद्धीच्या पातळीवरही पटणे गरजेचे असते व आहे. कारण, काहीही आश्वासक असणे वा नसणे भावनेच्या व बुद्धीच्या पातळीबाहेरचे नसते व नाही. म्हणून, भावना आणि बुद्धी या दोन्हींच्या संदर्भात ईश्वराचे अस्तित्व मान्य करणे वा अमान्य करणे, या दोन तऱ्हेच्या जाणिवा असतात व असूच शकतात. याचा समन्वय करणे आदीचा विचार तसा फारसा उपयोगाचा वा महत्त्वाचा मानता येत नाही व मानूही नये. पण, समन्वय साधण्यातूनच नेहमी समाधान मिळवण्याचा प्रयत्न केला जातो! मिळतेच असे मात्र नसते व घडतही नाही. पण, समाधान मिळाल्याचे भासवले मात्र जाते! या भासवले जाण्याची एक गुंगी असते व तीच आणलीही जाते. धर्माला अफूची गोळी मानून त्या गुंगीत राहण्याची प्रथा यात पडली गेली आहे. तशीच प्रथा समाधान भासवले जाते त्याचीही

पडली गेली आहे. तंबाखूची चिलीम ओढणारे साधू रस्त्याच्या कडेला धुनी पेटवून गुंगीत रमलेले दिसतात. त्यांची ब्रह्मानंदी टाळी लागली, असे संबोधून त्यांचे कौतुकही केले जाते. पण, हा प्रकार सुख-दु:खापलीकडचा मानूनच एक प्रकारचे दिव्यत्व अनुभवले जाते आहे, असा एक भाबडेपणा यातून बाळगला जातो व तो बळावत असतो. पण, हे सर्व वैफल्यग्रस्त अवस्थेतले असल्यामुळे मानवीय प्रश्नांपासून पलायन करण्याचा एक धोपट मार्ग असल्याचे शेवटी यातून निष्पन्न होत असते. असे होता कामा नये म्हणूनच ईश्वराचे अस्तित्व मान्य करणे व ते अमान्य करण्याच्या जाणिवांचे विश्लेषण करायला हवे. काहीतरी गृहीत धरूनच ईश्वराचे अस्तित्व मान्य केले जात असेल, तर ते गृहीत काय आहे, याचा उलगडा करून घ्यायला हवा. तसेच 'कशाचेच काहीही मानायचेच नाही' असे म्हणण्यात ईश्वराचे अस्तित्व मानायचेच नाही, असेच ठरवायचे किंवा काय, याचाही उलगडा करून घ्यायला हवा!

शक्तीला मानलेच जाते. ती व्यक्त असली किंवा अव्यक्त असली, तरीही मानलेच जाते. म्हणून, दृश्य वा अदृश्य अशा दोन प्रकारच्या शक्ती असू शकतात व आहेत, अशी याची एक मान्यता होऊन बसलेली आहे. जे दृश्य आहे ते अनुभवातले असते. जे अदृश्य आहे ते अनुभवापलीकडचे असते. जे अनुभवातले आहे तेच मानायचे, जे अनुभवातले नाहीच ते मानायचे नाही, अशा याच्या दोन अवस्था होऊन बसतात. अर्थात जे दृश्य आहे ते सांत्वन देणारे असते व जे अदृश्य आहे ते सांत्वन देऊ न शकणारे असते. म्हणून, माणसाला ज्यातून सांत्वन मिळत असते तेच स्वीकारायचे असते व ज्यातून सांत्वन मिळतच नाही ते स्वीकारायचेच नसते, अशा दोन तऱ्हेच्या मनोवृत्ती या बाबतीत होतात. शेवटी मनोवृत्तीच यात निर्णायक ठरत असते म्हणून दृश्य स्वरूपाला स्वीकारणारी मनोवृत्ती व अदृश्याला नाकारणारी मनोवृत्ती, असे दोन प्रकार मनोवृत्तीचे असू शकतात व असतात. पण, दृश्यातून प्राप्त होणारे सांत्वन व अदृश्यातून प्राप्त होऊ न शकणारे सांत्वन, असा भेद करूनच सांत्वनाच्या वस्तुस्थितीचे विश्लेषण करताना जे एक लक्षात घ्यायचे असते, ते मात्र दृश्यादृश्या-पलीकडचेही सांत्वन असू शकते व आहे हे जाणून घ्यायचे असते व आहे! म्हणून, दृश्यातून मिळणारे सांत्वन व अदृश्यातूनही मिळणारे सांत्वन दोन्ही एकच असू शकतात व असतात, असाच अनुभव येऊ शकतो! अर्थात, माणसाला मिळणारे सांत्वन हे दृश्य वा अदृश्यापलीकडचेच असते किंवा काय, यावर विचार करायला हवा. अर्थात, याचा विचार सकस असायला हवा. कारण, निकस विचारही असू शकतो. शेवटी माणसाला मिळू शकणारे व मिळणारे सांत्वन हे विचाराच्या निकषावरच जोखले जाऊ शकते व ते जाणिवेत भरवूनही घेतले जाणे शक्य होत असते, असेच शेवटी मानावे लागेल!

भक्तिमार्गात ईश्वराची आराधना व्यापक अर्थानेच केली जाते. म्हणजे ईश्वर सर्वत्रच व्यापून उरलेला आहे, अशी याची धारणा करून घेतलेली आहे. तरीही ईश्वराची मूर्तिपूजा केलीच जाते! ईश्वराची सर्वव्यापकता हा भक्ति-मार्गातला निर्गुण प्रकार आहे. मूर्तिपूजा हा भक्तिमार्गातला सगुण प्रकार आहे. पण, सगुणातून निर्गुणाकडे जायचे असते, म्हणजे जायला हवे असते! पण, सगुणात गुंतून पडल्याने निर्गुणाकडे जाता येतच नाही, अशीच एक अवस्था होऊन बसते! म्हणून, सगुण मर्यादित होत जाते, निर्गुण मात्र व्यापकतेमुळे अमर्याद असते. अर्थात, सगुणात ईश्वर मूर्तीमध्ये किंवा दृश्य आकारात मर्यादित झाल्यामुळे याचा मूर्तिपूजक संप्रदाय निर्माण होतो व त्याची पीठे निर्माण होतात व यांची एक शिस्तही निर्माण केली जाते! यामुळे ईश्वरभक्तीच्या व्यापकतेला मर्यादा पडते. ही मर्यादा सांप्रदायिक संकुचितपणाचीही होऊ शकते. ती तशी झाली तर ईश्वरभक्ती किंवा भक्तिमार्ग हा सांप्रदायिकतेचा म्हणून संकुचितपणातलाच होतो. यामुळे निर्गुणाशी विरोध किंवा संघर्ष करू पाहणाराही तो होतच असतो. यामुळे सगुण भक्तिमार्ग हा निर्गुण-भक्तीच्या संघर्षातही उतरू शकतो व उतरलेलाही आहे. धर्माच्या नावाने जे अनेकविध संप्रदाय निर्माण झाले, त्यांच्यामध्ये म्हणूनच संघर्ष झडतात व याचेच रूपांतर युद्धातही होत गेले व होत असते. असा इतिहास घडलेला आहे. हे सर्व सगुण-भक्ति निर्गुणात जात नसल्यामुळेच घडत असते. म्हणून, धर्मसंप्रदायातली भांडणे ही

लोकजीवनाला ईश्वरनिष्ठेकडे नेणारे होत नसतात. यामुळेच धर्मसंप्रदायातून ईश्वरभक्ती साधली जात नसते व नाही. तेव्हा, भक्तिमार्ग हा व्यापकतेत निर्गुणाची उपासना करू लागतो तेव्हाच भक्ती फलदायी ठरते व मनुष्यजीवन यातूनच कृतार्थ होऊ शकते ! ही कृतार्थताच जेव्हा शक्य होत नसते, तेव्हा जे व्यापकतेतच ईश्वराला पाहण्याचा प्रयत्न करतात, त्यांना व्यापकतेतही ईश्वर नसावा अशी शंका येऊ शकते व ही शंका येतच असते. यातूनच पुढे जाऊन ईश्वराचे अस्तित्व नाही, हेच मानण्याकडे कल होऊ शकतो व होतो ! म्हणून, भक्तिमार्ग जर केवळ सगुणातच अडकून पडला व तो निर्गुणाकडे जाऊ शकला नाही, तर वैफल्य येईल व या वैफल्यातून ईश्वराचे अस्तित्वच अमान्य करण्याकडे कल होऊ शकतो शक्यता असल्यामुळे ईश्वराच्या अस्तित्वाचे सर्वव्यापी स्वरूप हा एक भ्रमही वाटू शकतो व वाटतोही ! पण, सृष्टी ज्या तत्त्वावर चालते किंवा ज्या तत्त्वाच्या आधारे संचालित होत असते, ती एक अमूर्त शक्ती आहे, असे वाटूनच त्याकडे आकर्षण होत असते व यातूनच ईश्वरनिष्ठा ही अव्यक्त वा अमूर्त शक्तीची निष्ठा ठरू लागते व ठरते. म्हणूनच भक्तिमार्गात ईश्वरनिष्ठेला लौकिक व पारलौकिक शक्तिनिष्ठेचे स्वरूप प्राप्त होत असते. अर्थात, ईश्वर-निष्ठा ही जेव्हा शक्तिनिष्ठा ठरते तेव्हा त्यातून अव्यक्त वा अमूर्त शक्तीलाच ईश्वरी शक्ती म्हटले जाऊ लागते. पण, सृष्टी अथवा निसर्ग ज्या नियमांतून अस्तित्वात येत असतो, त्या नियमांकडे आकर्षिले जाऊन त्या नियमांचा शोध घेण्याकडे कल होत असतो व ते नियम विज्ञानाधिष्ठितच ठरवण्याकडे मनाचा कल होतो व ते जाणून घेण्याची वृत्ती हीच वैज्ञानिक निष्ठेतली वृत्ती मानली जाते. यातून विज्ञाननिष्ठा अस्तित्वात येत असते. सृष्टीच्या निर्मितिमूल्यांच्या नियमांत किंवा सृष्टीचे नियम हेच विज्ञान आहे, असे वाटल्यामुळे ईश्वरनिष्ठेचा प्रत्यय येण्याची स्थिती थांबत असते, तेव्हा त्यातून वैज्ञानिक प्रत्यय येत जाण्याच्या परिस्थितीतून विज्ञाननिष्ठा येत असते व आलेलीही आहे !

५ : श्रद्धा माणसाची गरज :

शक्ती विज्ञान आहे असेच वाटले आणि याची निष्ठा निर्माण झाली, की ईश्वर हीच शक्ती मानण्याकडे झालेला कल किंवा होत असलेला कल थांबत असतो व तो थांबला की भक्तिमार्गातली ईश्वरनिष्ठा वैज्ञानिक आधाराची नाही, असे वाटू लागणे स्वाभाविक होऊन बसते. म्हणून ईश्वराच्या स्थानावर विज्ञान स्थापित व प्रतिष्ठित होत असते. यामुळे ईश्वरनिष्ठेऐवजी विज्ञान-निष्ठा अस्तित्वात येत असते. तेव्हा, ईश्वर या संकल्पनेतून माणसांला मिळू शकणारे सांत्वन आहे, असे जे मानले जात होते, त्यात बदल घडून येऊन विज्ञान या संकल्पनेतूनच माणसाला सांत्वन मिळत असते वा सांत्वन मिळतेच, असे मानले जाऊ लागले व मानले जाते ! यामुळे ईश्वर ही संकल्पना त्यागण्यासाठी त्या संकल्पनेलाच निषेधात्मक ठरवण्याचा प्रयत्नही कळत नकळत होतोच ! यातूनच नास्तिकतेचा उगम झालेला असावा, असे वाटते. कारण, ईश्वराचा निषेध हा तिरस्कारातलाच असू शकतो व आहे. यामुळे नास्तिकता सकारात्मक (पॉजिटिव) राहत नाही, नकारात्मक (निगेटिव) होत जाते, होत गेलीही आहे. ही नकारात्मकता मानवी श्रद्धेच्या आड येते व माणसाला श्रद्धेपासून वंचित ठेवण्याचा प्रयत्नही करते ! हा प्रयत्न नकारात्मकतेतलाच असल्यामुळे नास्तिकता सकारात्मक असू शकते किंवा काय, या-विषयी अपेक्षित स्पष्टता होत नसते व होत नाही. ही स्थिती मानवी श्रद्धेला घातकच ठरलेली असावी, असे म्हणता येऊ शकते. कारण, मनुष्य श्रद्धेविना असू शकला किंवा असलाच तर त्याचे मानवीय स्वरूपच अस्तित्वात येत नाही, असे मानण्याकडेच मनाचा कल होतो व याच ठिकाणी मानवीय श्रद्धा व ईश्वरावरील श्रद्धा या दोहोंचा कधी आवश्यक तर कधी अनावश्यकही मेळ घालण्याचा प्रयत्न होत असतो. यातून मानवीय श्रद्धा अंधश्रद्धेत परिवर्तित होण्याची शक्यता असते. तेव्हा, श्रद्धा आणि अंधश्रद्धा या दोहोंची वैज्ञानिक संदर्भात उपयुक्तता व अनुपयुक्तताही पडताळून घ्यायला हवी व ती निश्चितच पडताळून घ्यायला हवी. कारण हे गरजेचे होऊन बसते !

मानवीय श्रद्धेला विश्वास या मूळ स्रोत्राचाच आधार असतो. पण, याची अभिव्यक्ती जर सहज असली किंवा याचा भाव सहज असू शकला तर सहजभावातली श्रद्धा मानवीयतेची वृद्धी करणारी किंवा विकसित करणारी होऊ शकते. पण, श्रद्धेचा सहजभाव नसला, तर मात्र

हा असहजपणातलाच प्रयत्न होत असतो. तेव्हा, यातून सहजतेच्या अभावातून ही कृत्रिमता झाल्यामुळे यातून अंधश्रद्धेला संधी उपलब्ध होत असते. म्हणून, श्रद्धेचा उत्स्फूर्त किंवा सहजभाव व असहज कृत्रिमभाव असे दोन परस्परविरोधी भाव एकाच वेळी माणसाला स्वीकारता व जपता येत नाहीत. यामुळे किंवा ते शक्य होतच नसल्यामुळे काय स्वीकारायचे व काय नाकारायचे किंवा टाकायचे, याचा निर्णय माणसाच्या विवेकावर अवलंबून असतो म्हणून, विवेकाच्या आधारेच याचा निर्णय करताही येतो व करायला हवा. तेव्हा, यात विवेक ढळला किंवा तो पाळता आला नाही, तर मानवीय श्रद्धा अंधश्रद्धेत परिवर्तित होऊ शकते व अंधश्रद्धा ही मुळात अविवेकातलीच असल्यामुळे त्यातून अमानुषता निपजू शकते व ती निश्चितच निपजतेही!

श्रद्धा विश्वासातूनच निपजत असते. भक्तिमार्गातही तेच मानले गेले आहे. पण, ज्यावर श्रद्धा ठेवायची ते मूर्त स्वरूपात असावयाला हवे असते. चेतन वा चैतन्याला मूर्त म्हणावयाचे. पण, ईश्वराची मूर्ती ही श्रद्धेची जरी मानली तरी तीत चैतन्य आहे, असे म्हणता येत नाही. म्हणून, मूर्तीवरची श्रद्धा ही जरी मानसिक दृष्ट्या भक्तिमार्गीना सांत्वनकारी वाटत असली, तरी हे सांत्वन कल्पनेतलेच असते व आहे. म्हणून ते अनुभूतीतले व म्हणूनच प्रत्यक्षातले नसते. पण, भक्तिमार्गी याला मानसिक सांत्वनच मानतात. अर्थात, हे मानलेले सांत्वनच असते व आहे. अशा तऱ्हेचे मानसिक सांत्वन भक्तिमार्गात मान्य जरी असले, तरी ते डोळसपणाच्या अभावातलेच म्हणायला हवे! कारण, ते डोळस नसते. म्हणूनच त्याला अंधतेतले म्हणजे अंधश्रद्धेतलेच ठरवताही येते. पण, अंधश्रद्धेला नाकारले जाते अथवा अस्वीकृत केले जाते. यातूनच श्रद्धा स्वीकारली जाते किंवा काय, हेदेखील पहायला हवे! कारण, अंधश्रद्धा नाकारूनच श्रद्धेचा स्वीकार करता येईल, याची खात्री देता येत नाही. नाकारणे जेवढे सोपे व शक्य आहे, तेवढेच स्वीकारणे सोपे व शक्य होत नसते. म्हणून, अंधश्रद्धा अस्वीकृत करण्यातून श्रद्धा स्वीकारण्याची कृती करण्याचा प्रश्न शिल्लक उरतो! तो शिल्लक उरलेला असल्यामुळे अंधश्रद्धेला अस्वीकृत करणेच तेवढे ठळक होऊ शकले आहे. अर्थात, श्रद्धा ठळक होऊ शकलेली नाही! म्हणून, विश्वासाला यायला हवे ते महत्त्वच येत नसावे, असे वाटते. कारण, विश्वास ठेवायचा असतो. अविश्वास टाकून तो स्वीकारता येईल, हे सामान्यतः होतच नसते. म्हणून, माणसाच्या जीवनात श्रद्धेचे स्थान कसे निर्माण करायचे असते, यावर विचार करायला हवा. विश्वास असला तरच श्रद्धेचा उगम होतो. पण, विश्वास नाहीसा होत असेल, तर मात्र श्रद्धा ही असणार नाही, हे स्पष्टच आहे. म्हणून, भक्तिमार्गातून ज्या श्रद्धेचा पुरस्कार केला जातो तोच शेवटी माणसाला आश्वासक ठरतो, हे प्रत्ययाला येत असते. हा प्रत्यय यावा म्हणून भक्तिमार्ग विश्वासाचे वातावरण निर्माण करूनच लोकजीवनात आश्वासकता आणण्यासाठी भक्तिमार्गातले विविध उपक्रम राबवले जातात. देवदर्शन लाभावे म्हणून पवित्र तीर्थस्थानांची निर्मिती करणे, तीर्थाटन करून वारी आदी प्रकार योजणे, हे व असे अनेक प्रकार भाबड्या समजुतीतले म्हणताही येतील. पण, हा भाबडेपणा कोणालाही हानिकारक व्हावा, अशी यातून कल्पना केली जात नाही. झालेच तर सर्वांचे कल्याण व्हावे अशीच अपेक्षा केली जाते. भाबडेपणातले हे अज्ञान आहे, असे जरी मानले, तरी याहून डोळस ज्ञानमार्ग सर्वसामान्यांना सापडलेला नसल्यामुळे जीवनात आश्वासकता आणण्यासाठी भाबडा भक्तिमार्ग अनुसरावा लागत असावा! यात एक तऱ्हेची अगतिकता आहे, असे कदाचित म्हणता येईल. पण, अगतिकताच जर आश्वासक ठरत असेल किंवा ठरलीही असेल, तर यातूनच विश्वास संपादन करून जगणे आश्वासक करण्याचा प्रयत्न केला जातो! त्याला अर्थातच निषेधात्मक म्हणता येत नाही व म्हणूही नये. फक्त एवढेच म्हणता येईल, की यातून विशुद्ध ज्ञानमार्ग धरता यायला हवा. भक्तिमार्ग या दृष्टीने प्रभावी ठरत नसेल, तर तो प्रभावीही ठरावा म्हणूनच या दृष्टीने पुढची पावले उचलता येतील. भक्तिमार्गी संतांपैकी अनेक असेही आहेत, की ज्यांनी तीर्थयात्रा किंवा वारी केलेलीच नाही, देवदर्शनासाठी तीर्थाटनाला गेलेलेही नाहीत. पण, त्यांनी लोकांना दुःखमुक्तीचा मार्ग दाखवला व लोकांचे जीवन आश्वासक केले. तेव्हा, भक्तिमार्गातल्या उणिवा अवश्य लक्षात

घ्यायला हव्यातच. पण, या मार्गाचा तिरस्कार केला जाऊ नये. कारण, तिरस्कार केल्याने थोड्या प्रमाणातच का होईना पण जगण्याची उमेद बाळगण्यासाठी जे आश्वासन भक्तिमार्गातून मिळत आले व मिळू शकते, तेही मिळू शकणार नाही. म्हणून, श्रद्धाविहीन अवस्थेत जगणे कोणालाही शक्य होणारच नाही. यातून जीवन निरस होईल. तेव्हा, विश्वास केल्याने जी श्रद्धा बाळगली जाऊ शकते, त्याचे प्रमाण भक्तिमार्गात या वेळी पुरेसे वाटतच नसेल, तर ते पुरेसे करता यायला हवे. पण, ज्या प्रमाणात ते भक्तिमार्गात या वेळी पुरेसे वाटत नसेल, तर ते पुरेसे करता यायला हवे. पण, ज्या प्रमाणात ते भक्तिमार्गातून उपलब्ध होते आहे, ते नष्ट होता कामा नये याचीही काळजी घ्यायलाच हवी! याची काळजी ज्यांनी घेतली त्यात भक्तिमार्गी संत होते व ते अद्याप असतीलसुद्धा! अशा सर्वांनाच समाज-सुधारकांच्या श्रेणीत बसवले गेले आहे. जे भक्तिमार्गी मुळातच नव्हते व नाहीत, त्यांनादेखील समाजसुधारकच म्हटले गेले आहे. पण, समाजसुधारणेची संकल्पना ही मुळी अंधरूढी, अंधश्रद्धा, अंधपरंपरा, धर्मांधता आदींचे लोकजीवनातून उच्चाटन करण्याची आहे. म्हणून समाजसुधारणेचे स्वरूप निषेधात्मकतेतूनच घडत गेले व घडलेले आहे. निषेधात नकार आहे. पण, काय स्वीकारायचे असते व स्वीकारायला हवे असते, याचे पुरेसे भान यात नसते व नाही. म्हणून, समाजसुधारणेच्या परिणामातून जे स्वीकारण्याजोगे म्हणता येईल, त्याचे स्वरूप स्पष्ट करून सांगता यायला हवे. विज्ञाननिष्ठा बाळगली जावी, हे यात अपेक्षित आहे. पण, तो एक ढोबळमानच असू शकतो व असतोच! म्हणजे यातून रूढी, परंपरा, अंधश्रद्धा या सर्वांना पर्याय म्हणूनच विज्ञानाचा स्वीकार करण्याचा आदर्श म्हणून नेमके काय स्वीकारायचे असते, याचे दिग्दर्शन यातून करताच येत नाही. फार फारतर ईश्वराचे अस्तित्वच नसल्यामुळे ईश्वर मानायचाच नाही, एवढी मजल विज्ञानाचा स्वीकार करण्याच्या वृत्तीतून मारता येऊ शकेल. पण, यातून श्रद्धा बाळगता येत नाही. श्रद्धा बाळगण्यासाठी जो विश्वास संपादन करायचा असतो, तो परस्परांवर विश्वास ठेवण्याच्या सहजप्रवृत्तीतूनच येणे शक्य असल्यामुळे ते शक्य व्हावे याचे आश्वासन विज्ञाननिष्ठेच्या संकल्पातून देता यायला हवे असते, असे जे म्हटले जाते ते देताच येत नाही! कारण, परस्परांवर विश्वास असणे शक्य झालेच नाही, तर विज्ञाननिष्ठा यायची कशी, हा प्रश्न शेवटी उरतोच. म्हणून विज्ञाननिष्ठा म्हणजे विश्वास न करणे, अर्थात संशयातच जगणे असा याला अर्थ प्राप्त होईल. म्हणून, विज्ञानावर विश्वास ठेवायचा किंवा काय, असा प्रश्न उपस्थित होईलच! तेव्हा, विज्ञाननिष्ठा म्हणजे संशयात जगणे म्हणजे अविश्वासातच जगणे होय, असे म्हणावे काय? अर्थात, हे म्हटले जावे किंवा काय, असा एक वैचारिक गुंता यातून निर्माण होतो व तो विज्ञाननिष्ठेतून सोडवता येत नाही. कारण, ते अद्याप शक्य झालेलेच नाही! ही एक याची वस्तुस्थितीच होऊन बसलेली आहे. यामुळे श्रद्धाविहीन अवस्थेत माणसांना व मनुष्यसमूहांना जगणे शक्य होणारच नसल्यामुळे विज्ञाननिष्ठा बाळगणे म्हणजे सतत संशयातच म्हणजे संशयास्पद अवस्थेत जगणेच होऊन बसेल. पण, जगण्याची इच्छा बाळगणारा किंवा जगू इच्छिणारा कोणीही संशयास्पद अवस्थेत जगूच शकणार नाही. म्हणून, त्याला श्रद्धेची आवश्यकता असते व परस्परविश्वासाच्या आधारानेच, ती प्राप्त होत असल्यामुळे यासाठीच जगावेही लागते. म्हणून, श्रद्धा ही माणसाची व मनुष्यसमूहांची गरज होऊन बसते व गरज होऊन बसलेलीही आहे! या दृष्टीने भक्तिमार्ग माणसाला आश्वासक वाटणेच स्वाभाविक होऊन बसते व ते स्वाभाविक झालेही आहे! अर्थातच भक्तिमार्गाला अंधश्रद्धाच मान्य नाही. म्हणूनच भक्तिमार्गातही सुधारणा करण्याचे उपक्रम राबवलेच जातात, व ते समाजसुधारणेच्या भूमिकेतूनच प्रतिष्ठित केले गेलेही आहेत. यात ईश्वराचे अस्तित्व मानण्याच्या वृत्तीला कुठेही छेद दिला जात नाही, दिला गेलाही नाही. कारण, ईश्वराला न मानण्याच्या बाबतीतही भक्तिमार्गात आस्थेनेच विचार केला जातो व ईश्वराचे अस्तित्व न मानणारा कोणीही वाया गेला, असे भक्तिमार्गात मानलेही जात नाही. उलट, स्वतःला विज्ञाननिष्ठ म्हणवणारे ईश्वराचे अस्तित्व मानणारे वाया गेले, असेच मानतात व हे प्रत्ययाला येतच असते!

उपसंहार :

समाजसुधारणेच्या भूमिकेत जेव्हा ईश्वराचे अस्तित्वच नाकारले जाते, तेव्हा त्यातून श्रद्धा ही नाकारली जाते किंवा काय, यावर विचार करायला हवा. कारण, ईश्वराचे अस्तित्व अमान्य करणारे हे जर ईश्वरावरची श्रद्धा नाकारत असतील, तर ते समजण्यासारखे आहे. पण, जगण्यासाठी परस्परांवर विश्वास ठेवूनच श्रद्धेचा पुरस्कार करणेही जर यातून नाकारले जात असेल, तर शेवटी माणसाने जगायचे कसे, हा प्रश्न शिल्लक उरतो व याचे उत्तर अद्यापतरी विज्ञाननिष्ठा बाळगणाऱ्यांकडून समाधानकारक रीत्या दिले जात नाही आहे व ही एक वस्तुस्थितीच होऊन बसलेली आहे!

***

अनुक्रमणिका

शरद पाटीलकृत 'शिवकाळ' : एक चिकित्सा

संतोष शेलार

महाराष्ट्राच्या इतिहासात 'छ. शिवाजी' हा सर्वांत लोकप्रिय असा विषय आहे, तसाच तो महाराष्ट्राच्या अस्मितेचाही भाग बनलेला आहे. प्रत्येक पक्ष व विचारगट यांना 'शिवाजीमहाराज' हे प्रतीक जवळचे वाटते. ते एक आदर्श राज्यकर्ते होते, यावर सर्वांचेच एकमत दिसते. मात्र त्यांचे मोठेपण नेमके कशात सामावले आहे, याविषयी प्रत्येक विचारगटाच्या धारणा निरनिराळ्या आहेत. त्यामुळेच 'शिवाजी : त्यांचा आणि आमचा' अशी भाषा वापरली जात असते.

स्वातंत्र्योत्तर कालखंडात स्वत:चे नवे तत्त्वज्ञान आणि इतिहासलेखनात नवा आकृतिबंध विकसित करणारे जे अभ्यासक निर्माण झाले, त्यांत शरद पाटील हे महत्त्वाचे नाव आहे. पाटील यांचे प्रारंभिक ग्रंथ प्राचीन इतिहासाचे विश्लेषण करणारे होते. प्रस्तुत ग्रंथाद्वारे त्यांनी मराठ्यांच्या इतिहासात प्रवेश केला. प्राच्यविद्येचा अभ्यास करीत असताना त्यांना भारतीय इतिहासात एक महत्त्वाचे सूत्र सापडले होते. ते असे–सर्व भारतीय इतिहास हा प्रामुख्याने ब्राह्मणी-अब्राह्मणी संघर्षाचा इतिहास आहे. ब्राह्मणी परंपरा ही नेहमी वर्णजातिसमर्थक आणि पुरुषसत्ताक होती, तर अब्राह्मणी परंपरा ही वर्णजातिविरोधक आणि समतावादी/स्त्रीसत्ताक होती. हेच सूत्र त्यांनी शिवकाळालाही लागू केले आहे.

आपण पाटील यांचे प्रस्तुत ग्रंथातील प्रतिपादन थोडक्यात पाहू. ग्रंथाच्या नावावरूनच हे स्पष्ट होते, की आतापर्यंतच्या इतिहासलेखनात इतिहासकारांनी शिवाजीमहाराजांचा मुस्लिम सत्तांविरुद्धचा संघर्ष महत्त्वाचा ठरविला आहे. तो पाटलांना मान्य नाही. तर शिवाजीमहाराज तसेच संभाजीराजे यांच्या जीवनातही ब्राह्मणी-अब्राह्मणी संघर्षच महत्त्वाचा आहे, असे त्यांचे मत आहे. या पुस्तकाच्या प्रारंभिक भागात त्यांनी शिवकार्याच्या आकलनाचे वेगवेगळे दृष्टिकोन मांडले आहेत. यात सर्वश्री न्या. रानडे, मोहंमद हबीब, इरफान हबीब, नरहर कुरुंदकर, पंढरीनाथ रानडे, रियासतकार सरदेसाई, शरद जोशी इ. अनेक अभ्यासकांचा परामर्ष घेतला आहे. तसेच त्यांच्या दृष्टिकोनांतील विसंगती व अपुरेपणाही त्यांनी दाखवून दिला आहे. दुसऱ्या प्रकरणात त्यांनी महाराजांच्या दुसऱ्या (तांत्रिक) राज्याभिषेकाचे विश्लेषण केले आहे. त्यांच्या मते शिवरायांच्या जीवनातील ही महत्त्वाची घटना असूनही समकालीन बखरकार आणि अलीकडील इतिहासकार त्याकडे दुर्लक्ष करतात. त्यांच्या मते ही घटना शिवाजीमहाराज शाक्त असल्याचे सूचित करते. शाक्त-तांत्रिक परंपरा ही एक अब्राह्मणी परंपरा होती. तांत्रिक राज्याभिषेक करताना शूद्र स्त्रीशी विवाह करणे आवश्यक आहे, असे त्यांनी पां. वा. काणे यांचा आधार देऊन सांगितले आहे. हा जातिअंत करण्याचा आधुनिकपूर्व मार्ग आहे, असे त्यांचे मत आहे. शिवरायांनी असा विवाह केला असला पाहिजे. यामुळेच त्यांचे ब्राह्मण मंत्री त्यांच्यावर रागावले असले पाहिजेत. म्हणूनच त्यांनी सोयराबाईच्या हस्ते शिवरायांवर विषप्रयोग केला असला पाहिजे. अशा पद्धतीने शिवाजीमहाराजांचा खून झाला, असे पाटील यांचे मत आहे.

शिवाजीमहाराजांचा अब्राह्मणी संघर्ष चितारताना ते कसे संतांचे अनुयायी होते, त्यांचे कुलदैवत भवानी-माता होते, तसेच त्यांच्या सैन्यात कसा सर्व जातींचा भरणा होता, हे त्यांनी तपशिलाने दाखवून दिले आहे. शिवरायांचा ज्या लोकांशी संबंध आला, त्यांत शाक्त पंथाशी संबंधित कोण कोण होते, हे त्यांनी सांगितले आहे. शिवाजीमहाराजांचे सर्व जातींशी उदारपणे वागणे हा शाक्तसंपर्काचा परिणाम होता, असे त्यांचे मत आहे. तसेच 'ब्राह्मण म्हणून कोण मुलाहिजा धरतो ?' हे सुप्रसिद्ध पत्रही त्यांनी आपल्या मताच्या पुष्ट्यर्थ उद्धृत केले आहे.

महाराजांनी दक्षिण-दिग्विजय करताना श्रीशैल येथे

जाऊन मल्लिकार्जुनाचे दर्शन घेतले होते. श्रीशैल हे ठिकाण फार पूर्वीपासून तांत्रिक पंथाचे महत्त्वाचे स्थान आहे, हे त्यांनी भरपूर पुराव्यानिशी पटवून दिले आहे. यातून महाराजांची तांत्रिक पंथाविषयीची आस्था स्पष्ट होते, असे त्यांचे मत आहे. तसेच संभाजीराजे हे फार तरुणपणीच तंत्र-शाक्तांच्या संपर्कात आल्याने अधिकच अब्राह्मणी होते. त्यांचा गुरू केशवभट्ट आणि सहकारी कवी कलश हे दोघेही शाक्त होते. परिणामी त्यांनाही आयुष्यभर ब्राह्मणी गटाशी संघर्ष करावा लागला. शरद पाटलांच्या एकूण मांडणीचे हे सार आहे. पाटील यांच्या ग्रंथात याव्यतिरिक्तही कितीतरी मुद्दे आनुषांगिक रीत्या आले आहेत. इथे केवळ काही महत्त्वाच्या मुद्द्यांचीच चर्चा करीत आहे.

पाटील यांनी आपल्या मुद्द्यांच्या समर्थनार्थ बरेच पुरावे दिले आहेत. मात्र काही महत्त्वाच्या ठिकाणी अनुमानाने निष्कर्ष काढले आहेत. उदा., 'शिवाजीने तांत्रिक राज्याभिषेक करताना एका शूद्र स्त्रीशी विवाह केला होता, हे त्यांचे विधान निखळ अनुमानावर आधारलेले आहे. ज्याअर्थी तंत्रग्रंथात तांत्रिक राज्याभिषेक करताना शूद्र स्त्रीशी विवाह करावयास सांगितले आहे, त्याअर्थी शिवाजीमहाराजांनी तसे केले असले पाहिजे, असे पाटलांना वाटते. मात्र समकालीन अथवा उत्तरकालीन साधनांमध्ये याला काही आधार मिळतो का? तर काही नाही. त्यामुळे हे अनुमान निर्णायक नाही. पण पाटील एवढ्या अनुमानावर थांबत नाहीत. ते पहिल्या अनुमानावर दुसऱ्या अनुमानाची इमारत उभी करतात. शिवाजीमहाराजांनी शूद्र स्त्रीशी विवाह केल्यामुळे रागावलेल्या ब्राह्मण मंत्रिमंडळाने त्यांचा खून घडवून आणला. या संदर्भात पाटलांना काही पुरावा मिळाला का? तर काही नाही. हे पाटलांचे दुसरे अनुमान. बरं मंत्रिमंडळाने खून कोणामार्फत घडवून आणला, तर सोयराबाईमार्फत. या मुद्द्यांसाठी मात्र पाटील यांना एक लंगडा पुरावा मिळाला आहे. १६८० च्या डच कागदपत्रांत 'शिवाजीला त्याच्या दुसऱ्या बायकोकडून विषप्रयोग झाला', असे म्हटल्याचे पाटील सांगतात. या मुद्द्याची चिकित्सा होणे आवश्यक आहे. इंग्रज, डच, फ्रेंच इ. परकीय सत्तांनी केलेले पत्रव्यवहार नि अहवाल फार जपून वापरले पाहिजेत. कारण त्यांना अचुक बातमी मिळण्याचे स्रोत फार कमी असत. त्यांच्या कागदपत्रांत महाराजांच्या मृत्यूच्या वावड्या कधी-कधी उठत. नंतर त्या खोट्या असल्याचेही सिद्ध होई. अशाच एका इंग्रजांच्या कागदपत्रात महाराजांना राजपुत्र संभाजीनेच विषप्रयोग केल्याचे म्हटले आहे. नंतर एका अन्य कागदपत्रात हाच आरोप एका न्हाव्यावर केला आहे. सारांश, विश्वासार्ह प्रत्यंतर पुरावा असल्याखेरीज या कागदपत्रांतील माहिती सत्य मानणे धोक्याचे आहे. ज्या डच कागदपत्राचा पुरावा पाटील यांनी वा. सी. बेंद्रे यांच्या ग्रंथातून उद्धृत केला आहे, तो तरी अचूकपणे केला आहे का? तर तसेही नाही. बेंद्रे यांनी उद्धृत केलेले उच कागदपत्रातील वाक्य 'शिवाजीराजाला त्याच्या दुसऱ्या बायकोकडून विषप्रयोग झाला असावा', असे आहे. पाटील मात्र ते विधान 'शिवाजीराजाला त्याच्या दुसऱ्या बायकोकडून विषप्रयोग झाला', अशा प्रकारे देतात. म्हणजे डचांच्या 'संभवात्मक' विधानाचे पाटील यांनी 'निश्चयात्मक' विधानात रूपांतर केले आहे. जाता जाता हेही सांगणे आवश्यक आहे, की वा. सी. बेंद्रेसहित इतरही इतिहासकारांनी ही माहिती विश्वासार्ह मानलेली नाही ज्या शूद्र पत्नीविषयी अनुमानाव्यतिरिक्त कोणताच पुरावा नाही ती महाराजांची पट्टराणी असल्याचे पाटील घोषित करतात. ही सर्व अनुमाने कमी पडली म्हणून की काय, त्या शूद्र पत्नीचा महाराजांच्या मृत्यूनंतर टकमकीवरून कडेलोट (अर्थात अनुमानांचाही) झाल्याचे ते कोणताही पुरावा न देता सांगतात. अशा तऱ्हेने त्यांनी या ग्रंथात महत्त्वाच्या ठिकाणीच अनुमानांच्या हनुमान उड्या मारलेल्या आहेत.

शिवाजीमहाराज आणि संभाजीराजे यांचे विचार कसे होते हे जाणून घ्यायचे असेल, तर आपल्याला त्यांनी स्वतः केलेल्या लेखनाकडे वळावे लागते. उदा., पत्रे ही या दृष्टीने महत्त्वाची आहेत. तसेच समकालीनांनी त्यांच्याविषयी केलेले लेखनही महत्त्वाचे आहे. पाटलांनीही काही पत्रे उद्धृत केली आहेत. उदा., १६७१ चे महाराजांनी लिहिलेले पत्र उपलब्ध आहे. त्यात '.......बापूजी नलावडा याने कल्हागती करून तरवारेचा हात टाकिला आणि अखेर आपलेच पोटात सुरी मारून जीव

दिला......मराठा होऊन ब्राह्मणावरी तरवार केली याचा नतीजा तोच पावला.....' असे म्हटले आहे. पाटील यांच्या मते यावरून राज्याभिषेकापूर्वी शिवाजीमहाराज ब्राह्मणांना अदंड्य मानत असल्याचे सिद्ध होते. ते दाखवून देतात, की 'ब्राह्मण म्हणून कोण मुलाहिजा करू पाहतो?' ही जरब देणारे पत्र मात्र दुसऱ्या राज्याभिषेकानंतरचे आहे आणि हा अर्थातच तंत्राचा परिणाम आहे. या दोन पत्रांवरून महाराजांचे ब्राह्मणविषयक धोरण बदलले होते, असे पाटील यांना वाटते. पहिल्या पत्रावरून महाराजांना ब्राह्मणांविषयी आदर होता हे दिसते, मात्र एखाद्या ब्राह्मणाने गुन्हा केला, तरी महाराज त्यास अदंड्य मानत होते असे सिद्ध होत नाही. बापूजी नलावडा याने ब्राह्मणावर का तरवार केली, ते आपल्याला माहिती नाही. पाटलांनी असे उदाहरण दाखविणे आवश्यक आहे, की एखाद्या ब्राह्मणाचा गुन्हा केवळ तो ब्राह्मण असल्यानेच महाराजांनी माफ केला. दुसऱ्या पत्राबाबत एक गोष्ट स्पष्ट दिसते, की त्या ब्राह्मण अधिकाऱ्याने कामात कुचराई (महाराजांच्या शब्दात हरामखोरी) केली होती. त्यामुळे त्यास ताकिद देण्यात आली. महाराजांचे हे धोरण राज्याभिषेकानंतर निर्माण झालेले नाही. पाटील सांगतात त्याप्रमाणे राज्याभिषेकापूर्वी महाराज ब्राह्मणांना अदंड्य मानत असते, तर त्यांचे प्रशासनच उभे राहू शकले नसते. त्या काळात (राज्याभिषेकापूर्वीही) राजपद अतिशय शक्तिशाली होते. इतिहासकार ग. भा. मेहेंदळे म्हणतात, "राज्यव्यवस्थेत शिवाजीच सर्वोच्च होता. अष्टप्रधानमंडळ त्याला मदत करी. वेगवेगळ्या कार्यालयांतील अधिकाऱ्यांच्या नेमणुका किंवा पदच्युती ह्या सर्वस्वी त्याच्या इच्छेवर अवलंबून होत्या. कागदोपत्री पुराव्यांवरून आपल्याला हे समजते, की या अधिकाऱ्यांच्या वेळोवेळी बदल्या होत असत. शिवाजी आवश्यकता वाटल्यास त्यांच्याशी सल्लामसलत करी मात्र ते त्याच्यावर बंधनकारक नव्हते."[१] वर उल्लेख केलेली दोन्ही पत्रे समोरासमोर ठेवल्यावर दिसणारे चित्र असे, की सर्वसाधारणपणे महाराजांना ब्राह्मणांविषयी आदर असला, तरी त्यांना ते सरसकट अदंड्य मानत नव्हते. आपल्या अधिकाऱ्यांची कामातील कुचराई तो ब्राह्मण असला, तरी ते खपवून घेत नव्हते. शत्रुगटांतील ब्राह्मणांविषयी तर प्रश्नच नाही. राज्याभिषेकापूर्वी घडलेल्या अफजलखानप्रकरणात त्याचा ब्राह्मणवकील मारला गेलेला आहे, हे ध्यानात घेणे आवश्यक आहे.

महाराजांनी मुसलमान झालेल्या बजाजी निंबाळकरला हिंदू करून घेतला. हीच प्रगतिशील परंपरा संभाजीराजांनी पुढे चालवली. पाटील यांच्या मते हा सर्व तंत्राचा प्रभाव आहे. तांत्रिक धर्मानुसार मुस्लिम धर्मांतरितास हिंदू करून घेता येते याला काय पुरावा आहे, हे त्यांनी सांगितलेले नाही. एकतर बजाजी निंबाळकराच्या शुद्धीकरणाचे प्रकरण वादग्रस्त आहे. ते खरे मानले तरी ते १६५५ सालचे आहे. त्या काळात महाराजांचा तंत्र-शाक्तांशी संपर्क आलेला नव्हता.

संभाजीराजांच्या काळात गंगाधर रंगनाथ कुलकर्णी नावाचा मुसलमान झालेला ब्राह्मण परत हिंदुधर्मात घेतला. त्याच्या संमतिपत्रावर कवी कलशाची सही असल्याचे बेंद्रे यांच्या आधारे पाटील सांगतात. एकतर तो ब्राह्मण जबरदस्तीने बाटवला गेल्याचे सांगणे आवश्यक होते. त्या संमतिपत्रावरून असे स्पष्ट दिसते, की पारंपरिक विधींनी व यथाशास्त्र प्रायश्चित्त देऊन त्यास शुद्ध करण्यात आले. त्यात तंत्रोक्त विधींचा संबंध नव्हता. पाटील मात्र हा सर्व तंत्राचा प्रभाव असल्याचे भासवतात. महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे त्या संमतिपत्रात कवी कलश यास 'समस्तराज्यकार्यधुरंधर, वर्णाश्रमधर्मप्रतिपालक, राजश्री, छंदोगामात्य' अशी विशेषणे लावण्यात आली आहेत.

शिवाजीमहाराज जातीय तेढ वाढू देत नव्हते, हे सांगण्यासाठी पाटील एका पत्रातील पुढील ओळी उद्धृत करतात, "हल्ली यवन देशीहून येत आहे. तरी सर्व ज्ञातीने एकदिल राहून कस्त मेहनत करून शत्रू पराभवाते न्यावा यात कल्याण तुमचे सरकारचे इश्वर करील...." प्रथमच हे सांगणे आवश्यक आहे, की गजानन मेहेंदळे, डॉ. अनुराधा कुलकर्णी इ. अभ्यासकांनी हे पत्र बनावट ठरविले आहे.[२] पण पाटलांनी आणि महत्त्वाचे म्हणजे वा. सी. बेंद्र्यांनीही हे पत्र अस्सल मानल्याने त्या

पत्राचा संपूर्ण आशय पाहणे आवश्यक आहे. त्या पत्रातील आणखी काही ओळी पुढीलप्रमाणे, "....हिंदू ज्ञातीत आनादि परंपरागत धर्मशास्त्राप्रमाणे धर्म चालत आले असता अलीकडे काही दिवसात येवनी आमल जाहल्यामुळे काही ज्ञातीतील लोकास बलात्कारे धरून भ्रष्ट केले व कितेक जागीची दैवते जबरीने छिन्नभिन्न केली. हिंदू ज्ञातीत आहाकार जाहला. गाय ब्राह्मणसह धर्म उत्छद होण्याचा समये प्राप्त जाहला. त्याजवरून श्री इश्वरी कृपेने आमचे हाते श्री सांबजीने यवन वगैरे दुष्टास शासन करवून पराभवाते गेले व राहिले ते शत्रू पादाक्रांत होतील...." यानंतर जातीय तेढीची हकीकत येते आणि नंतर पाटलांनी उद्धृत केलेल्या ओळी येतात. या पत्रावर भाष्य करण्याची आवश्यकताच नाही. पाटलांच्या मांडणीच्या संपूर्णपणे विरोधी जाणारे असे हे पत्र आहे. विशेष म्हणजे हे पत्र १६७७ चे म्हणजे दुसऱ्या राज्याभिषेकानंतरचे आहे. शिवरायांच्या समकालीन असणाऱ्या शिवभारतकार परमानंद, बखरकार सभासद आणि आज्ञापत्रकार रामचंद्रपंत अमात्य यांच्या लेखनातही पाटलांच्या मांडणीला दुजोरा मिळत नाही. उलट, विरोधी पुरावेच मिळतात.

संभाजीराजांनी लिहिलेला *बुधभूषणम्* हा ग्रंथ पाटलांनी बनावट ठरविला आहे. कारण त्यातील विचार पाटलांच्या निष्कर्षाशी जुळणारे नाहीत. हा प्रकार बरोबर नाही. (ऐतिहासिक साधने अस्सल अथवा बनावट कशी ठरवितात, हे गजानन मेहेंदळे यांनी त्यांच्या शिवचरित्राच्या खंड १ भाग २ मध्ये तपशीलवार आणि सोदाहरण दाखविले आहे.) संभाजीराजांचे याव्यतिरिक्तही बरेच लेखन उपलब्ध आहे. त्याचा पाटील यांनी अवश्य विचार करावा. संभाजीराजांचे एक दानपत्र उपलब्ध आहे.[३] ते एक प्रकारे त्यांचे संक्षिप्त आत्मचरित्रच आहे. त्यात त्यांनी मालोजीराजाला (संभाजीराजांचे पणजोबा) चतुर, शूरांमध्ये श्रेष्ठ व देवब्राह्मणप्रतिपालक अशी विशेषणे लावली आहेत. तर शहाजीराजांविषयी 'त्याने हिंदुधर्माचा जीर्णोद्धार करण्याचा निश्चय करून मोठ्या धैर्याने म्लेच्छांचा नायनाट केला', असे म्हटले आहे. शिवाजी-महाराजाविषयी लिहिताना 'तारुण्याच्या अगदी प्रारंभिच त्याने म्लेच्छांचा नाश करण्याची दीक्षा घेतली', असे सांगितले आहे. याच दानपत्रात पुढे 'जो संस्कृत व विद्यासंपन्न अशा ब्राह्मणश्रेष्ठाला धन आणि जमीन दान करतो तो शिवलोकात अनंतकाळपर्यंत मोठेपणाने राहतो', असे म्हटले आहे. रामसिंगला पाठविलेल्या पत्रात संभाजीराजे म्हणतात, "........त्या यवनधर्माला (औरंगजेबाला) सांप्रत असे वाटू लागले आहे, की आम्ही हिंदू तत्त्वशून्य झालो आहोत. आम्हाला धर्माचा काहीही अभिमान राहिलेला नाही. आम्ही क्षत्रिय आहोत. आमच्या धर्माला कमीपणा आणणारी कोणतीही गोष्ट आम्ही मान्य करणार नाही. वेद, श्रुती-स्मृती इत्यादींनी धर्म आणि जाती यांच्या संबंधीची कर्तव्ये नेमून दिलेली आहेत. त्यांची पायमल्ली झालेली आम्हाला सहन होणार नाही. राजे म्हणून प्रजापालनाचा आमचा जो धर्म आहे तो आम्ही टाकू शकत नाही. या दुष्ट यवनांशी युद्ध करण्यात आम्ही आमची संपत्ती, आमचा देश आमचे दुर्ग, सारांश सर्व काही पणास लावावयास तयार आहोत..."[४] तसेच एका शिलालेखात 'आता हे हिंदुराज्य जाहले....' असेही त्यांनी म्हटले आहे.[५] ही सर्व साधने शरद पाटील यांच्या निष्कर्षांच्या पूर्णपणे विरोधी जातात, म्हणूनच ती बनावट आहेत, असे जर पाटलांचे म्हणणे असेल तर बोलणेच खुंटले.

या पुस्तकाच्या पानापानांवर शरद पाटील यांचा प्रचंड अभ्यास दिसून येतो; मात्र तो शिवकाळाचा नव्हे, तर प्राच्यविद्येचा! आपल्या आकृतिबंधात त्यांनी शिवकाळ ठोकून बसविला आहे. त्यासाठी त्यांनी आपली आधुनिक काळातील मते शिवाजीमहाराज व संभाजीराजांवर लादली आहेत. प्रसंगी अनुमानांच्या साहाय्याने तपशिलांची बरीच मोडतोड केली आहे. थोर व्यक्तींनाही काळाच्या म्हणून काही मर्यादा असतात याचे भान त्यांना राहिलेले नाही. सांप्रतकाळी ऐतिहासिक विचारव्यूह आणि आकृतिबंध यांना बरेच महत्त्व आले आहे. मात्र ते उभे करताना तपशिलांच्या पक्क्या पायावर उभे केले पाहिजेत. अन्यथा ते पोकळ डोलारे बनतात. शरद पाटलांचे प्रस्तुत पुस्तकही दुर्दैवाने त्याचाच एक अविष्कार बनले आहे.

संदर्भ :

१. Mehendale G. B., Shivaji : His Life & Times, 2011, P-368.

२. मेहेंदळे ग. भा., श्री राजा शिवछत्रपती, खंड-१,

भाग-२, १९९९, पृ. २०; कुलकर्णी अनुराधा, शिवछत्रपतींची पत्रे खंड-१, २०११, पृ. ३५४, ३८५.

३. पवार जयसिंगराव (सं.), छ. संभाजी स्मारक ग्रंथ, २००९, पृ. ५०३-५०९.

४. गोखले कमल, शिवपुत्र संभाजी, २००१, पृ. १०५.

५. पवार जयसिंगराव, उपरोक्त, पृ. ५२९-५३०.

***

महानुभाव पक्षकार : अमृते मायांबास

अविनाश आवलगावकर

मराठी वाङ्मयाच्या इतिहासात महानुभाव वाङ्मयाचे स्थान अनन्यसाधारण असे आहे. विविध वाङ्मयप्रकार हाताळून महानुभावांनी मराठी वाङ्मयाची विविधता तर स्पष्ट केलीच, परंतु त्याचबरोबर जनसामान्यांची बोलीभाषा असलेल्या मराठीला धर्मभाषेचा दर्जा देऊन तिची श्रीमंतीही सिद्ध केली. 'लीळाचरित्र' या आद्यग्रंथाने मराठी भाषेच्या ग्रंथलेखनाला प्रारंभ झाला. या पहिल्याच ग्रंथाने मराठी भाषेचे वैभव समाजासमोर आले. त्यानंतर महानुभावांची चरित्रलेखनाची एक समृद्ध परंपराच तयार झाली. 'महदंबेचे धवळे' या काव्यग्रंथाने मराठीतील काव्यनिर्मितीला प्रारंभ झाला. महानुभावांचे 'साती ग्रंथ' (सात काव्यग्रंथ) सर्वश्रुतच आहेत. त्याशिवाय केशिराजव्यासांच्या 'मूर्तिप्रकाश' या ग्रंथाने मराठीतील चरित्रकाव्याचा प्रारंभ झाला. आख्यान-काव्य या संस्कृतमध्ये प्रतिष्ठित असलेल्या काव्यप्रकाराला महानुभावांनी मराठी साहित्यात प्रतिष्ठा मिळवून दिली. साधनग्रंथ, भाष्यग्रंथ, गीताटीका, इतिहासग्रंथ, स्थळवर्णन-परग्रंथ, तत्त्वज्ञानपरग्रंथ आणि विविध स्वरूपाचे स्फुट साहित्य अशी वैविध्यपूर्ण आणि विपुल साहित्यनिर्मिती करून महानुभावांनी मराठी वाङ्मयाचा इतिहास खरोखरच समृद्ध केला आहे.

लीळाचरित्राच्या निर्मितीनंतर नागदेवाचार्यांच्या आज्ञेने केशिराजव्यासांनी सर्वज्ञांच्या श्रीमुखीची वचने एकत्र करून 'सूत्रपाठ' हा महानुभाव तत्त्वज्ञानाचा ग्रंथ निर्माण केला. लीळाचरित्रात स्वतंत्र पद्धतीने आलेल्या सर्व सूत्रांचे वर्गीकरण करून त्यांचा परस्परांशी असलेला अन्वय लावून त्यांची बांधणी करण्याचे महत्त्वाचे काम केशिराजव्यासांनी केले. म्हणूनच "मज मागां शास्त्र जाये ना ऐसें तुवा केलें"[१], अशी शाबासकी आचार्यांनी केशिराजव्यासांना दिली. सर्वज्ञ श्रीचक्रधरांनी आपले ब्रह्मविद्याशास्त्र नागदेवाचार्यादी भक्तांना निरोपिले होते. दत्तराज मऱ्हाटे यांच्या 'लक्षणबंधा'त यासंबंधीचे विवेचन आलेले आहे. ते असे–

"ऐसें सकळशास्त्र प्रकरणवसें मुख्य समस्त भक्तिजनांप्रति गोसावी निरोपिती : तेथ पाठचि निरोपिती अथवा अर्थचि निरोपिती : कदाचिती पाठार्थ दोन्ही निरोपिती : ती अवसरी एकासि एक आन आणिकासि आणिकें निरोपिले ऐसें नाहीं : अधिकार्ये अनाधिकार्ये तयां समस्तांवरि आनंदघन परमामृत सारिखाचि वर्षला : मग अधिकारभेदें एकासि धरें एकासि न धरें तें वेगळ : पर समदातेयानें विषमता केली नाहं : त्रिकाळ निरूपणी होए : तेचि तयातें पुसपुसों त्रिशुद्धी येथानुक्रम धरवीति : बोलवीति : कां जे घडणेया मवणेयाची दृष्ट ते भटोबासावरि असें :"[२]

आचार्यपदाची धुरा सांभाळताना सर्वज्ञांकडून कधी पाठ, कधी पाठार्थ या पद्धतीने निरूपण झालेले ब्रह्मविद्या-शास्त्र नागदेवाचार्य आपल्या शिष्यपरिवाराला निरूपण करीत असायचे. अर्थात या निरूपणातील शास्त्रार्थावर चर्चा होत असायची. आचार्यांसोबत तर चर्चा होत असायचीच, परंतु शिष्यवर्ग आपापसातही शास्त्रचर्चा करीत असायचा.[३] ही चर्चा आक्षेप परिहार अशा स्वरूपाची असायची. सर्वज्ञांच्या वचनांवर चर्चा होत असल्याने त्यातून काही नवा अर्थ बाहेर यायचा. ते टिपून ठेवण्याचे काम काही जिज्ञासू शिष्य करीत होते. त्याला 'टाचण्या' असे म्हणायचे. टाचून ठेवायचे म्हणजे झालेली चर्चा, झालेला अर्थबोध लिहून ठेवायचा. "मग मोकळें निरूपण आन अर्थवचने तैझींचि निरूपिलीं : तयाचिया टांचणिया शिष्यवर्गी केलिया :" असे दत्तराज मराठे यांच्या 'लक्षणबंदा'त प्रारंभीच्या पूर्वपीठिकेत म्हटले असल्याचे डॉ. वि. भि. कोलते यांनी नमूद केले आहे.[४] अशा अनेकांनी आपापल्या टाचण्या तयार केल्या. पुढे या टाचण्यांच्या आधारेच आचार्य गुर्जर शिवव्यास आणि सिद्धान्त हरिबास यांनी तिन्ही स्थळांची निर्मिती केली. या तिन्ही स्थळांच्या निर्मितीचा मूळ पाया 'टाचण्या'त असल्याचे लक्षात येते. या टाचण्याकारांनाच पक्षकार

म्हणून संबोधले आहे. प्रत्येकजण जेव्हा चर्चामंथनातून टाचण तयार करायचा तेव्हा अर्थातच तो आपल्या विचारांशी सुसंगत अशा अर्थाचेच टाचण करायचा. म्हणजे त्या टाचण्यांमध्ये त्या त्या पक्षकाराची स्वतःची भूमिका, स्वतःचे मत असायचे. पक्ष म्हणजे बाजू, मत, भूमिका, एखाद्या सिद्धान्ताबद्दलचा स्वतःचा विचार असे म्हणता येईल. टाचण्यांसंबंधीच्या विवेचनावरून तरी हाच अर्थ असल्याचे लक्षात येते.

अर्थात आचार्यांच्या आधिपत्याखाली असलेल्या महानुभाव संप्रदायात येणारा वर्ग हा प्रामुख्याने तत्कालीन ब्राह्मण पंडितवर्ग होता. ज्याला मुळातच शास्त्रचर्चेची आवड होती, आणि अभ्यासाची एक बैठकही होती. त्यामुळे नव्याने ज्या तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास करायचा ते नीट समजून घेणे ही एक आत्मोद्धाराच्या दृष्टीने महत्त्वाचीच बाब होती. अर्थात पूर्वीची बैठक असल्यामुळे चिकित्सकपणे तत्त्वज्ञान समजून घेण्यात अधिक आनंद वाटायचा. त्यामुळे सातत्याने प्रश्न आणि त्यानुषंगाने चर्चा अशा या मंथनातून महानुभावांची ही शास्त्रचिकित्सेची न थांबणारी प्रक्रिया सुरू होती. ती विविध पद्धतींनी होत असायची, आणि त्याचे लेखनही होत असायचे. म्हणूनच सर्वज्ञांच्या वचनांवर भाष्य करणारे जे पक्षकार आहेत, त्यांनी 'टाचणी', 'लापणिक', 'गुढा', 'लक्षण', 'प्रमेय', 'बल्हो' अशा विविध प्रकारांतून ही शास्त्रचर्चा पुढे नेली. आकृतिबंधाच्या दृष्टीने त्यात थोडाफार फरक जाणवत असला, तरी त्यात मूळ सिद्धान्ताच्या आशयाला अधिक स्पष्ट करण्यासाठी भाष्यच केलेले असल्याचे स्पष्ट होते. नंतरच्या काळातही ही शास्त्रचर्चा होतच राहिली. त्याला 'बंद' असे म्हणतात. डॉ. वि. भि. कोलते म्हणतात [५] त्याप्रमाणे शंका निर्माण होऊन त्यांच्या समाधानकारक उत्तरासाठी स्थळग्रंथावर अधिक खुलासेवार टीका होण्याच्या आवश्यकतेतून 'बंद' हा प्रकार निर्माण झाला. महानुभावांचे 'वृद्धाचार' व 'अन्वयस्थळे' यांतून यासंबंधीचा चांगला इतिहास आलेला आहे.

तेव्हा शास्त्रचर्चेच्या आधारे मूळ सिद्धान्ताचा अर्थ लावून त्याचे टाचण करणारे जे पक्षकार होते, अशा चोवीस पक्षकारांच्या तात्त्विक मीमांसेची संशोधित अशी पुनर्मांडणी करून 'तिन्ही स्थळा'ची निर्मिती झाली. 'लक्षण', 'आचार' आणि 'विचार' यांवरील भाष्य म्हणजेच तिन्ही स्थळे होत. हे काम गुर्जर शिवव्यास आणि सिद्धान्ते हरिबास या दोन पंडितांनी केले. अर्थात या चोवीस पक्षकारांत या दोन पंडितांचाही समावेश आहे. 'धाकुटे सोंगोबासकृत अन्वयस्थळा'त या चोवीस पक्षकारासंबंधी आलेली माहिती अशी-

"मग ओंकारबासा आन अचलबास अविद्यमानी सिद्धान्ते हरीबासी आन गुर्जर शिवबासी अवघीया टाचणीया मेळवूनी : दोघीजनी पायरीसी : तिही स्थळांचा संबंध केला : तियाचा टाचणीचा म्हाइंभट १ : उपाधीबास आनोबास २ : पारमांडल्य ३ : राजौरी लक्ष्मीधरबास ४ : कवीश्वरबास ५ : दंते गोपाळ ६ : अमृते मायाबास ७ : कमलाइसें ८ : कुमरे रेमाइसे ९ : नाती नागाइसे १० : धाडी नागाइसें ११ : कमलाइसाचि हिराइसे १२ : हरद मुनिबास १३ : परशुरामबास १४ : रामेश्वरबास १५ : धाराशिवकर ओंकार १६ : कुमर मुनिबास १७ : पेठे हरिबास १८ : पाटकुले मालोबासाची आबाइसी खामनीकरे १९ : पातुर ओंकारबास २० : ऐसे वीस ज्ञानी आपण दोघे जन ऐसे २२ : आन फरपटेंचा पक्ष तो २३ तेविसावाः पर तो कवणाचा हे नेणिजे आन नांदेडकर मुरारीबास ऐसा २४ : चोविसा पक्षी तिन्ही स्थळे संबंधिली: [६]

अमृते मायाबास हे या चोवीस पक्षकारांपैकी एक होत. महानुभाव संप्रदायात या चोवीस पक्षकारांना खूप महत्त्वाचे स्थान आहे. कारण आचार्यांच्या मुखे ज्यांनी तत्त्वज्ञान श्रवण केले, आणि त्यांच्यासोबत चर्चा केली, त्या चर्चेन्वये तयार केलेल्या टाचण्यातून ही तिन्ही स्थळांची पोथी निर्माण झाली. संप्रदायामध्ये ईश्वरप्राप्तीसाठी ब्रह्मज्ञान आणि आचार याला फार महत्त्व आहे. त्यामुळे महानुभाव तत्त्वज्ञान समजून घेण्यासाठी तिन्ही स्थळे या भाष्यग्रंथाची महानुभावांना नितान्त आवश्यकता आहे. गुर्जर शिवव्यास आणि सिद्धान्ते हरिबास यांच्या नावे तिन्ही स्थळाची पोथी नोंदविली जाते. वस्तुतः ही केवळ या दोघांचीच निर्मिती नाही. या दोघांनी इतर बावीस पक्षकारांच्या टाचण्या घेऊन आवश्यक तेथे आपल्या मतांची मांडणी त्यात केली आहे. एका अर्थी बावीस

पक्षकारांच्या मतांचे आपल्या भूमिकेतून केलेले हे एक पुनर्संशोधनच म्हणावे लागेल. विशेष म्हणजे या चोवीस पक्षकारांच्या विचारांची मांडणी करताना प्रत्येकाच्या मतासमोर एक सांकेतिक चिन्ह दिलेले आहे. उदा., "कुमर रेमाइसाची रेघा एकी : एक कुमरत्व म्हणौनि : आन एकी रेघा अवघेदाची झांकीला अर्थ : म्हणौनि घोंगडे अमृते मायाबासाचें मांडीले : दोन्ही रेषा तो आनफळ माया मेळविलीया : उभी रेषा आन दोहीकडे आडवीया रेषा तो स्तंभ पेठे हरिबासाचा अचल सिद्धान्त म्हणौनि :...."[७] महानुभाव संप्रदायातील एक जाणकार अभ्यासक महंत डॉ. सोनपेठकर बाबा (डॉ. राजधर आराध्ये) यांनी आपल्या 'चरित्र अबाब व मालिकात्रय'[८] या ग्रंथात या चिन्हांचे सुंदर आरेखन केले आहे. ते असे- = "१/२) :।। : दुरेघी आनेराजव्यास व उपाध्यबास, ३) :✫: लक्षण = राजौरकर लक्ष्मीधरभट, ४) :□: घोंगडा = अमृते मायाबास...."

नंतरच्या काळात या तिन्ही स्थळांच्या ज्या नकला होत गेल्या त्यातून ही आरेखने नाहीशी होत गेल्याचे सांगण्यात येते. अर्थात या तिन्ही स्थळांच्या पोथीतील पक्षकारांचे विचार अनेक महानुभावांना मुखोद्‌गत असल्याने कोणत्या पक्षकाराचे कोणते विचार होत, हे त्यांच्या चटकन लक्षात येते. तेव्हा या टाचणीकारांच्या म्हणजे पक्षकारांच्या भाष्यामधूनच सर्वज्ञांच्या श्रीमुखीच्या सूत्राची खरी गहनता लक्षात येते. या भाष्यकारांमधीलच एक भाष्यकार असलेल्या अमृते मायांबास यांचा परिचय करून घेण्याच्या दृष्टीने या लेखाचें खरे प्रयोजन आहे. परंतु पक्षकारांचे महत्त्व आणि महानुभावांची तत्त्वज्ञानावरील निर्मिती हे लक्षात घेण्याच्या दृष्टीने हे विवेचन केले आहे.

संप्रदायाचे चवथे आचार्य परशरामव्यास यांच्या उत्तरार्धाच्या काळात त्यांनी पंथाची तेरा शाखांमध्ये विभागणी केली. या तेरा शाखा म्हणजेच तेरा आम्नाय होत. यांतील अमृते मायांबास हे यांतील अमृते आम्नायाचे प्रवर्तक होत[९] 'मयंकसुत मुकुंद लाडकृत अन्वयस्थळां'[१०] तही

आमनाये नामनाः आमृते गहना।
मयंक सज्जनाः वंदिताये ।।८०।।

असा उल्लेख आलेला आहे. परशरामव्यासांनी या तेराही आम्नायांना परंपरेने चालत आलेले वंदन देऊन प्रसन्न केले. या सदंर्भात अन्वयकार मुकुंद लाड लिहितात[११]-

"परसरामबासी : तेराही आमनाया।
वंदन देउनिया : तोषविले ।।११४।।
विशेख वज्रीचा : आमृते मायंका।
रूप वाट प्रसादिका : सुख तया ।।१२१।।"

अमृते आम्नायप्रवर्तक अमृते मायांबासांना आचार्य परशरामव्यासांनी वज्रीचा विशेष दिला. सर्वज्ञांच्या परीसस्पर्शाने विशेषत्व प्राप्त झालेली वज्री मिळाल्यावर अर्थातच अमृते मायांबास सुखावले. उपरोक्त ओव्यांमध्ये अमृते मायांबासांचा उल्लेख 'मयंक सज्जना' या विशेषणाने केलेला आहे. मयंक म्हणजे चंद्र. चंद्राची शीतलता, सज्जन असणाऱ्या मायांबासांच्या व्यक्तिमत्त्वात होती.

अमृते मायांबास अतिशय ज्ञानी होते, आणि म्हणूनच चोवीस पक्षकारांत त्यांचा समावेश आहे. त्यांच्या टाचण्यांचा, त्यांच्या मतांचा समावेश तिन्ही स्थळाच्या बांधणीत गुर्जर शिवव्यास आणि सिद्धान्ते हरिबास यांनी केलेला आहे. सर्वज्ञांच्या सूत्रांवर भाष्य करण्याचा त्यांचा अधिकार 'विनायेकबासविरचित अन्वयमालिकेत'ही[१२] अधोरेखित केलेला आहे, तो असा-

"दुरेघी चौरेघी : फुलीचे प्रमये।
मालिका अन्वये : चाऱ्ही केली ।।८८।।
मायंबासी केला : चहुचा विस्तारू।
तो ज्ञानगुणधरू : ज्ञानस्तंभ ।।८९।।"

दुरेघी म्हणजे आनेराजव्यास व उपाध्येबास यांचे मत, चौरेघी म्हणजे सिद्धान्ते हरिव्यास यांची भूमिका, फुलीचे प्रमये म्हणजे हिराइसांची मते आणि मालिका अन्वये म्हणजे हर्दमुनिव्यासांची मते या चारही पंडितांच्या मतांचा, विचारांचा विस्तार मायांबासांनी केला. म्हणजे ते विचार अधिक स्पष्ट केले किंवा त्यांवर भाष्य केले आणि त्या विचारांना अधिक पुढे नेले, असा त्याचा अर्थ होतो. अमृते मायांबासांच्या पक्षाची घोंगडा पक्ष म्हणून जी चौकट अशी खूण दाखविली आहे, ती चौकोनी म्हणजे सर्व कोन साधणारी, सर्व समावेशक अशा अर्थाचीच द्योतक असावी, असे वाटते. 'एकी रेघा अवघेदाची झांकीला अर्थ : म्हणौनि घोंगडे अमृते मायाबासाचे मांडिले' असे जे 'धाकुटे सोंगोबासकृत अन्वयस्थळा'त म्हटलेले आहे, त्यातूनही मायांबासांच्या विचारांची गहनताच

स्पष्ट होत असल्याचे दिसून येते.

श्रीनागदेवाचार्यांच्या सहवासात असणाऱ्या अमृते मायांबासांचा अधिकार मोठा होता. त्या अधिकारामुळेच त्यांना सर्वज्ञांच्या लीळांमागे असणाऱ्या हेतूंचा शोध घेता आला. स्वामींच्या प्रत्येक कृतीमागे, लीळेमागे एक हेतू दडलेला आहे. उपाध्ये आम्नायातील न्यायंबासांनी लीळांमागील हेतू स्पष्ट करणारा 'हेतुस्थळ' नावाचा ग्रंथ तेराव्या शतकाच्या उत्तरार्धात लिहिला. परंतु या लीळांचे हेतू त्यांना अमृते मायांबास आणि पंथाचे द्वितीयाचार्य बाइदेवबास यांच्याकडून कळाले होते. उपाध्ये आम्नायाच्या प्रवर्तक आचार्यश्री कमळाइसा यांचे वडीलशिष्य अनंत पंडित यांनी अमृते मायांबास व बाइदेवव्यासांपासून सर्वज्ञांच्या अमोघ व अमृतमय लीळांचे हेतू ऐकले होते. केवळ ऐकले नाहीत, तर ते घोकले, म्हणजे पाठ केले. मुखोदगत केले. त्यांच्यापासून ते उपाध्ये कुळातीलच न्यायांबासांपर्यंत आले, आणि त्या आधारेच त्यांनी 'हेतुस्थळ' हा ग्रंथ लिहिला. या न्यायांबासांचे नातू मुदगलमुनी यांनी लिहिलेल्या वृद्धाचारात यासंबंधीचा तपशील आलेला आहे. मुदगलमुनी लिहितात'[१३]

"कमळाइसाचे वडिल सिक्षें अनंत पंडित : तेही अमृते मायांबासापासौनि : आन बाइदेवबासापासौनि गोसाविचेया आमोघा अमृता लीळांचें हेतु आइकीलें : घोकिलें : परीसीलें तयापासौनि नायांबासासी आलें : सा मास : दा दीवस : दोनि पाहार : निरूपण जाले : तें धरीलें : ये धरीता गेलें : येथे आणिकही वासनांतर आसे :। : मग तेही हेतुस्थळी दोनी रूपें अन्वइं लावीलिः" यावरून हेतुस्थळाच्या निर्मितीत अमृते मायांबास यांचा मोठा वाटा असल्याचे दिसून येते, तसेच पंथातील त्यांची योग्यताही स्पष्ट होते.

अमृते मायांबासाच्या वाणीत मधुरता होती. सर्वज्ञांच्या लीळा तर अमृतमय आहेतच, परंतु मायांबासांच्या मधुर वाणीतून ऐकताना त्यांची गोडी अजून वाढायची. म्हणूनच त्यांच्या मुखातून सर्वज्ञांच्या लीळा ऐकताना परिवाराला अधिक आनंद व्हायचा. डॉ. रमेश आवलगावकर संपादित 'स्मृतिस्थळ' ग्रंथामध्ये एका स्मृतीची 'महादेव देवोबा गुरूभावंडासिं लीळा अनुवाद श्रवणें : भटोबासी तोखें माइं देवातुं अमृत म्हणणे'[१४] अशी फक्त आदीच आलेली आहे. यावरून मायांबासांना लीळा सांगण्याची आवड होती. मायांबासांना आपल्या गुरूभावंडांना लीळाकथन करताना ऐकल्यावर भटोबासांना आनंद झाला. त्या वेळी त्यांनी मायांबासांचा उल्लेख 'अमृत' म्हणून केलेला आहे. याचा अर्थ त्यांच्या मुखातून लीळा ऐकताना त्याला अमृताचा गोडवा प्राप्त व्हायचा. अर्थात यामागे एक भक्त म्हणून असणारी मायांबासांची नितान्त श्रद्धाही स्पष्ट होते.

एकदा अंगात ताप असताना रामदेवबास अटनाला निघाले. आचार्यांनी त्यांची काळजी घेण्यासाठी दामोदरपंडित व केशिराजव्यास या दोघांना पाठविले. रामदेवांचे मन रिझविण्यासाठी केशिराजव्यास श्लोक म्हणायचे, तर पंडितबास धावा ओव्या, चौपद्या गायचे. परंतु रामदेवांचे चित्त मात्र काही केल्या लागेना. एके दिवशी अमृते मायांबास तेथे आले. भेटी झाल्यावर "मग मायांबाये गोसावीयाचीया अमोघा अमृतश्रावीया लीळा सांघातलीया : तेणें रामदेवाचें अंतकरण निवाले : मग रामदेवी तोखौनि म्हणीतलें :" "भलें केले माइदया तुवां गोसावीयाचीया अमोघा अमृतश्रावीया लीळा सांघीतलीया. मी बैसें तेथ एक रू रू करि : एकु ठक ठक करी : तुं आलासी तेणें मातें तुवा नीवीलें :"[१५]

मायांबासांच्या मुखातून सर्वज्ञांच्या लीळा ऐकताना ईश्वराच्या विरहाने दग्ध झालेले रामदेवाचे अंतःकरण शांत झाले. यावरून मायांबासांच्या वाणीत किती गोडवा होता हे लक्षात येते. मुळात सर्वज्ञांच्या लीळाच अमृतश्रावीया आहेत. आणि त्या तेवढ्याच आत्मीयतेने भक्तीने ओथंबलेल्या अंतःकरणातून प्रसवल्या तर त्यांचा गोडवा आणखीच वाढणार. रामदेवांचे देहावसान झाल्यावर केशिराजव्यास, दामोदरपंडित आणि मायांबास हे दोघेही आचार्यांकडे परत आले. सबंध क्षेमवार्ता म्हणून सांगितली. रामदेव आम्हाला काय म्हणाले, व मायांबासांच्या लीळा निरूपणाने ते कसे सुखावले हे सांगितल्यावर आचार्य त्यांना म्हणाले- "केशवदयासी संस्कृति सरळि : पंडितासी मऱ्हाटी : आन संस्कृतिं सरळि : आन रामासी मऱ्हाटीए सरळि :" "म्हणौन माइदयासी तोखला :"[१६] रामदेवांचे मराठीवर प्रभुत्व होते. माइदेवांनी मऱ्हाटीतून लीळा निरूपण केल्याने रामदेव तोखले असा खुलासा आचार्यांनी केला.

अनुक्रमणिका

मायांबासांच्या अमृतमय वाणीतील गोडवा सर्वांनाच आनंद देणारा ठरला. श्रीनागदेवाचार्यांचे देहावसान झाल्यावर त्यांचे वडीलपुत्र महेश्वरपंडित आचार्यांच्या परिवाराकडे आले, आणि त्यांनी दामोदरपंडित व केशिराजव्यासांकडे "भटांचे धन आहे तें द्यावे :" अशी मागणी केली. तेव्हा त्या दोघांनीही ते महात्में नीवृत तयांतें कैसें धन?" म्हणून प्रश्न केला. आणि "असीले तरी नीवृताचीया धना तुम्हीं प्रवृत न पवा" म्हणजे त्यांचे असलेही तरी ते संन्यासी होते, निवृत्त होते. त्यांच्या धनावर तुम्हा प्रवृत्तांचा म्हणजे सांसारिकांचा अधिकार नसतो. स्मृतिस्थळानंतरच्या वृद्धाचारात हा सगळा वृत्तांत आलेला आहे. [१७] दामोदरपंडित आणि केशिराजव्यासांनी महेश्वरपंडितांना एवढे समजून सांगितल्यावरही त्यांचा आग्रह सुरूच होता. महेश्वरपंडित म्हणाले, "मी न पवें कैसा? चाला मां न्यायें होइल तें द्यावें :" त्यानुसार राहेर-नांदेड किंवा नासिक -त्र्यंबकेश्वर येथे जायचे ठरले. न्याय करण्यासाठी महेश्वरपंडितांसोबत माइदेवभटांनी (मायांबासांनी) जावे आणि महाजन देतील तो न्याय घेऊन यावा, असे केशिराजव्यासांनी सांगितले. त्याप्रमाणे महेश्वरपंडितांसोबत माइदेवभट म्हणजे मायांबास निघाले. जाताना वाटेत जेथे थांबायचे तेथे मायांबास महेश्वरपंडितांची सेवा करायचे. त्यांचे पाय धुवायचे. भिक्षा आणल्यावर त्यातील चांगले अन्न त्यांना जेऊ घालायचे. त्यांची ही सेवा पाहून आपल्याला पाप लागत असल्याचे महेश्वरपंडितांनी मायांबासांना बोलून दाखविले. त्यावर मायांबास म्हणाले, "तुम्ही गोसावियाचीया संबंधाचें मी आपूली प्रसादसेवा करीतोंः तुम्हां पाप काइसें?" आणखी दोन-चार दिवस गेल्यावर महेश्वरपंडित आणखी अस्वस्थ झाले. माइदेवव्यासांना ते म्हणाले, "मीं पापीया तुम्हां वीष होउनी प्रवर्तलो : आणि तुम्ही मज अमृ(त) होउनी प्रवर्तलेति :आतां म्यां हारवीलें : आणि तुम्हीं जींतीलें : आतां तुहीं गांवांसी जा :" परंतु आपल्याला पत्राशिवाय जाता येणार नाही, असे माइदेवांनी सांगितल्यावर त्यांनी एका गावात महाजनांपासी हे सगळे सांगितले. महेश्वरपंडित महाजनांना म्हणाले हे नीवृत्त आणि मी प्रवृत्त. तेव्हा पुत्र म्हणून माझा निवृत्तीयाच्या धनावर अधिकार नाही असे तुम्ही यांना जयपत्र द्यावे. आधी स्वतःच निवृत्ताच्या धनावर अधिकार सांगणारे महेश्वरपंडित आता आपणहूनच आपण हरलो असे पत्र महाजनांनी द्यावे म्हणून विनंती करतात. याचे कारण माइदेव म्हणजे मायांबासांच्या ठिकाणी असलेली सेवावृत्ती. महाजनांनी जैतपत्र दिल्यावर दोघेही केशिराजव्यासांपाशी आले आणि महेश्वरपंडित त्यांना म्हणाले, "मी पापीया चूकला तरि तुम्हीं माझीया अपराधा क्षेमा करावी"- म्हणौंनि समस्तांयी दंडवत घातलें : आणि म्हणीतलें : "माइदेवभट मज अमृत होउनी प्रवर्तलें : तरि तुम्ही समस्तीं आजि यांतें अमृते माइभट ऐसें म्हणावें : मग तैलागौनी अमृते माइभट ऐसें तयांते म्हणेति :।।" विशेष म्हणजे ज्या नागदेवाचार्यांनी मायांबासांचा गौरव 'अमृत' म्हणून केला त्याच नागदेवाचार्यांच्या पुत्राने म्हणजे महेश्वरपंडितांनीही आजपासून त्यांना 'अमृते मायंबा' म्हणून ओळखावे अशी सर्व परिवाराला विनंती केली. मायांबासांच्या व्यक्तिमत्त्वातील विनम्रता, सेवाभाववृत्ती व वाणीतील रसाळता यांमुळे त्यांनी सर्वज्ञांच्या सर्व परिवारालाच जिंकले होते.

त्यांच्या सेवाभावी वृत्तीचे आणि धर्मतत्परतेचे आणखी एक उदाहरण स्मृतिस्थळात पहायला मिळते. [१८] सर्वज्ञ श्रीचक्रधरांनी साधाइसांना एकदा अचलपूरला जाऊन तेथील कल्कीनारायणाच्या मंदिरात लिहिलेले चौऱ्यांशी नरक पाहून यायला सांगितले हाते. काही कारणास्तव त्या सान्निधानीच्या काळात अचलपूरला जाऊ शकल्या नसाव्यात. परंतु नंतर असन्निधानीच्या काळात त्यांनी ही गोष्ट अमृते मायांबासांना सांगितली व "तरी मी तेथे ज़ाइन" असा निर्धारही व्यक्त केला. [१९] त्यानंतर एके दिवशी अमृते मायांबास साधाइसांना म्हणाले, "आइ तुम्ही जाल तर तेलीयाचा सांघाते अळजपुरवेन्ही जात असे : जालं तर जा :" साधाइसांनी होकार देताच मायांबास तेल्याकडे गेले आणि त्यांना विनंती केली, "तुम्हिं अळजपुरा जात असा : तरी आमचिं आइसें आपुलनी सांघातें गाडीएवरी बैसोनी तेथवरी नेयावी : आणि आणावीं:" त्यांनी होकार दिल्यावर मायांबासांनी साधाइसा आणि तेलीयाचा सांघातू लावला. 'इश्वरें पाहवीले ते पाहीले' असे म्हणून भटोबासांनीही याबद्दल समाधान व्यक्त केले.

'विद्या विनयेन शोभते' या उक्तीस पात्र असणारे

अमृते मायांबास हे पंथात आचार्यांनी व महेश्वरपंडितांनी म्हटल्याप्रमाणे खरोखरच अमृतमय व्यक्तिमत्त्व होऊन गेले. सेवाभावी वृत्ती, विनम्रता आणि सतत चालणारी ज्ञानसाधना यांमुळे त्यांचे व्यक्तिमत्त्व उजळून निघाले. मायांबासारख्या ज्ञानरत्नांनीच सर्वज्ञांचे ब्रह्मविद्याशास्त्र अधिक सुलभ करून सर्वसामान्यांपर्यंत पोचवले. महानुभवांच्या या चोवीस पक्षकारांच्या शास्त्रचर्चेमुळे व त्यांनी घेतलेल्या परिश्रमामुळेच आज सर्वज्ञांच्या वचनांचा गहनार्थ जाणून घेता येतो. चोवीस पक्षकारांच्या या टीकाशास्त्रानेच मराठी समीक्षेचा पाया घातला, ही मराठी वाङ्मयाच्या इतिहासातील एक महत्त्वाची नोंद म्हणावी लागेल. यात अमृते मायांबासांचे श्रेयही वाखाणण्यासारखे आहे.

संदर्भ आणि टिपा –

१) स्मृतिस्थळ, संपा. वा. ना. देशपांडे, व्हीनस, पुणे, १९८८ स्मृती क्रमांक २२५.

२) महानुभाव पंथ आणि त्याचे वाङ्मय, डॉ. शं. गो. तुळपुळे, व्हीनस, पुणे २००४, पृ. १७३.

३) स्मृतिस्थळ, उ. नि. स्मृती क्रमांक २२८, २३७, २५३.

४) आचारबंद, संपा. डॉ. वि. भि. कोलते, अरुण प्रकाशन, मलकापूर, १९८२, प्रस्ता. पृ. ४.

५) तत्रैव, प्रस्ता. पृ. ४.

६) महानुभावांची अन्वयस्थळे, संपा डॉ. रमेश आवलगावकर, चंद्रकला प्रकाशन, पुणे, १९९६, पृ. ३९-४०.

७) तत्रैव पृ ४०.

८) चरित्र अबाब व मालिकात्रय, राजधर आराध्ये, म. पंतबुवा महानुभाव, सर्वज्ञ विद्यापीठ, माळवाडगाव, २००४, पृ. ३८.

९) महानुभावांची अन्वयस्थळे, उनि. पृ. १४९.

१०) तत्रैव पृ. २२१.

११) तत्रैव पृ. २२२, २२३.

१२) तत्रैव पृ. २४१.

१३) तत्रैव पृ. ११९.

१४) स्मृतिस्थळ, संपा. डॉ. रमेश आवलगावकर, चंद्रकला, पुणे, १९९९, स्मृती क्रमांक २९९.

१५) तत्रैव, स्मृती क्रमांक १०५, १०६, १०७.

१६) तत्रैव, स्मृती क्रमांक १०८.

१७) तत्रैव, वृद्धाचार क्रमांक १.

१८) तत्रैव, स्मृती क्रमांक ९९.

१९) 'लीळाचरित्रा'तील 'अज्ञात लीळा'मध्ये मात्र स्वामींच्या आज्ञेप्रमाणे साधाइसा अचलपूर येथे जाऊन आल्या आणि त्यानंतर स्वामींना भेटल्याचा उल्लेख आहे. 'लीळाचरित्र' संपादक डॉ. वि. भि. कोलते. महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ, मुंबई, १९८२, अज्ञात लीळा. क्र. ३९, पृ. ७६५-७६६.

***

ग्रंथवेध

विदर्भाची व्यथा

श्री. मा. भावे

तेलंगणाचे स्वतंत्र राज्य करण्याला केंद्र सरकारने मान्यता दिल्यानंतर विदर्भातील काही मंडळी महाराष्ट्रापासून विदर्भाला वेगळे करावे, अशी मागणी करू लागली आहेत. एका खासदाराने तर, "वेगळा विदर्भ करता येत नसेल, तर चंद्रपूर व गढचिऱ्होली हे जिल्हे तेलंगणाला जोडा", अशी विलक्षण सूचनाही केली आहे. पूर्वीपासूनच ज्यांनी स्वतंत्र विदर्भराज्याची मागणी लावून धरली होती, असे श्री जांबुवंतराव धोटे यांच्यासारखे नेते आता वृद्धापकाळातही चळवळीत उतरण्याची तयारी दाखवू लागले आहेत. विदर्भाच्या विकासाचा अनुशेष, नागपुराकडे झालेले दुर्लक्ष, सिंचनाच्या बाबतीत विदर्भाची झालेली उपेक्षा, सावकारांच्या विळख्यात सापडलेले आणि आत्महत्या करणारे शेतकरी, विदर्भाच्या दोन जिल्ह्यांतील नक्षलवादाचा जोर अशा तक्रारींबरोबरच साहित्यिक व सांस्कृतिक बाबतीत पुण्या-मुंबईकडच्या धुरिणांनी वऱ्हाडातील कलावंत आणि लेखक यांना कायमच दिलेली दुय्यम दर्जाची वागणूक, नागपूरकर भोसल्यांच्या पराक्रमी इतिहासाकडे मराठी इतिहासकारांनी जाणीवपूर्वक केलेला काणाडोळा यांसारखे जुने हिशेबही मांडले जात आहेत. दिल्लीमध्ये जाऊन धरणे धरावे, नागपुरात सत्याग्रह करावा, "चक्का जाम" आंदोलन करून वाहतूक बंद पाडावी असे बेत स्वतंत्र-विदर्भवादी आखत आहेत, अशा बातम्याही येत असतात.

इतके असूनही कोणताच राजकीय-पक्ष या हालचालींकडे गांभीर्याने लक्ष देताना दिसत नाही; किंवा कोणत्याही वर्तमानपत्रातून या विषयावर लेख-अग्रलेख प्रसिद्ध करून स्वतंत्र विदर्भाच्या मागणीला पाठिंबा किंवा विरोध केल्याचे ऐकिवात येत नाही. विधानसभा, विधानपरिषद किंवा लोकसभा आणि राज्यसभा या ठिकाणी विदर्भाविषयीच्या मागण्यांची चर्चा झाल्याच्या बातम्याही वर्तमानपत्रांतून झळकल्या नाहीत. महाराष्ट्रातील राजकीय पक्षांपैकी भारतीय जनता पक्ष व राष्ट्रवादी काँग्रेस या दोन पक्षांनी स्वतंत्र विदर्भाला आपला विरोध नाही, हे पूर्वीच जाहीर केले आहे. शिवसेना ही महाराष्ट्राच्या विभाजनाला विरोध करणारी आहे. काँग्रेसने मात्र या बाबतीत कोणतीच ठाम भूमिका घेतलेली नाही. विदर्भातील काही काँग्रेस-नेते जाहीरपणे व आग्रहाने विदर्भवादी भूमिका मांडतात. पण त्यांना कहयात ठेवण्याचा कोणताच प्रयत्न काँग्रेसमधील अधिकारी मंडळाकडून होत नाही. सारांश, राजकीय वर्तुळात विदर्भाच्या प्रश्नाला रंग चढलेला नाही; किंवा तसा रंग चढू नये अशी काळजी घेण्यात येत आहे, असे दिसते.

विदर्भाच्या प्रश्नावर ही जी कोंडी झाली आहे, की संयुक्त महाराष्ट्रात आल्यानंतर आपल्या भागाचा विकास पुरेशा गतीने होत नाही, याबद्दलचा तीव्र असंतोष व त्याच वेळी स्वतंत्र विदर्भाच्या मागणीला जनतेचा पाठिंबा मिळत नाही, ही वस्तुस्थिती, तिचे सविस्तर विवेचन करणारे 'वेगळा विदर्भ की अखंड महाराष्ट्र? एका वादाची सद्यस्थिती' हे पुस्तक 'नवभारत'चे एक लेखक व माझे मित्र डॉ. श्रीपाद भालचंद्र जोशी यांनी लिहिले असून 'ग्रंथाली'ने जानेवारी २०१३ मध्ये ते प्रसिद्ध केले. स्वतः जोशी हे 'अखंड महाराष्ट्र समिती' नावाच्या संस्थेचे चिटणीस आहेत. विदर्भाचा विकास स्थगित झाला आहे, याचा विदर्भ महाराष्ट्रात सामील झाला याच्याशी काही संबंध नाही; विदर्भ स्वतंत्र झाला, तरी त्याचा विकास होईल याची खात्री देता येत नाही; उलट, विदर्भाचे लहान राज्य निर्माण झाल्यावर नक्षलवाद, शेतकऱ्यांची पिळवणूक, विदर्भातील जल व खनिज संपत्तीची नासाडी असे प्रश्न आणखीच उकळीला येतील, असा त्यांचा बळकट कयास आहे. त्यांच्या लिखाणाचे तात्पर्य असे

अनुक्रमणिका

दिसते, की विदर्भाच्या विकासासाठी एक समर्थ असे जन-आंदोलन उभे राहिले पाहिजे. तसा रेटा निर्माण झाला तरच विदर्भाच्या आर्थिक विकासाला गती येईल.

(१)

या पुस्तकातील काही त्रुटींची दखल सुरुवातीला घेऊन टाकतो. पहिली महत्त्वाची कमतरता म्हणजे पुस्तकात एकही नकाशा दिलेला नाही. ज्याला 'महाविदर्भ' म्हणतात त्या मराठी भाषिक प्रदेशाचे 'वऱ्हाड' व 'नाग-विदर्भ' असे दोन भाग पडतात. वऱ्हाड हा भाग मुळात निजामाच्या राज्यात होता. निजामाला दिलेल्या कर्जाच्या वसुलीसाठी हा प्रदेश इंग्रजांनी १८५३ साली स्वतःच्या ताब्यात घेतला. कर्जफेड झाल्यावर 'वऱ्हाड' प्रांत पुनः निजामाकडे जायला हवा होता. पण १९०३ साली इंग्रजांनी निजामाशी करार केला व दर वर्षी २५ लाख रुपये इतका खंड निजामाला देऊ करून त्या प्रांताचा ब्रिटिश राज्यात कायमचा समावेश करून टाकला 'नागविदर्भ' हा प्रदेश नागपूरकर भोसल्यांचे संस्थान म्हणून होता. नागपूरचे संस्थान इंग्रजांनी खालसा केल्यावर तोही भाग इंग्रजांच्या राज्यात आला. त्या काळात नाग-विदर्भाचे चार व वऱ्हाडाचे चार जिल्हे होते. वऱ्हाड व नाग-विदर्भ दाखविणारा एक ठसठशीत नकाशा दिला असता, तर ही वस्तुस्थिती ठळकपणे लक्षात आली असती. विदर्भात पाऊस पश्चिम महाराष्ट्रापेक्षा जास्त पडतो व बाराही महिने पाणी असणाऱ्या नद्या विदर्भात आहेत. त्याही नकाशात दाखवायला हव्या होत्या. तीच गोष्ट विदर्भात असणाऱ्या खनिजांची. कोळसा, मँगनीज, बॉक्साईट यांचे मोठे साठे विदर्भात आहेत. सध्याच्या वादात 'विदर्भाचा विकास' हाच महत्त्वाचा मुद्दा आहे व तो नीटपणे लक्षात येण्यासाठी अशा नकाशाची विशेष गरज होती.

दुसरी उणीव म्हणजे पुस्तकाला व्यक्तिसूची व विषयसूची नाही. विदर्भाचा जुना इतिहास सोडला, तरी अलीकडच्या इतिहासातही, मुख्यतः प्रस्तुत प्रश्नाशी निगडित अशा, फार मोठ्या व्यक्ती जीवनाच्या विविध क्षेत्रांत मोठी कामगिरी बजावून गेल्या. प्रस्तुत प्रश्नाविषयी त्यांचे विचारही केवळ वेगवेगळेच नव्हेत, तर परस्पर-विरोधीही होते. खापर्डे, मुंजे, बॅ. अभ्यंकर, डॉ. खरे, अणे, बियाणी, कन्नमवार, माडखोलकर, वानखेडे, वसंतराव नाईक अशी शेपन्नास नावे तरी सहज लक्षात येतात. त्यांच्या नावांची सूची (त्यांच्या जन्म-मृत्यु-वर्षांसकट) दिली असती, तर पुस्तकाचा अभ्यास करण्याला फार मदत झाली असती. असे न होण्याचे कारण इतकेच दिसते, की हे पुस्तक म्हणजे विदर्भाच्या प्रश्नाचा एक संदर्भग्रंथ व्हावा या उद्देशाने लिहिले नसून त्याला 'विकास-आंदोलना'च्या प्रचाराची धार देण्यात आली आहे. पण मला वाटते, की ही धार बोथट होऊ 'न' देताही त्याला अधिक नेटके रूप देता येणे शक्य होते.

पुढचा भाग हा की, विवेचनात तेच ते मुद्दे, आकडेवारी व राजकीय भूमिकांचे विश्लेषण पुनःपुनः येत राहते. जिचकार, खांदेवाले, रामतुरकर, देशपांडे यांनी विदर्भाच्या आर्थिक सामर्थ्याचे किंवा दुबळेपणाने प्रतिपादन केले आहे. त्यासाठी वापरलेली आकडेवारी एकच आहे. काहीजण सांगतात, की विदर्भ हे आर्थिक दृष्ट्या सबळ राज्य होईल; दुसरे विधान तीच आकडेवारी घेऊन पटवून देतात, की विदर्भाने महाराष्ट्रात राहिले तरच चांगले. ही पुनरावृत्ती कंटाळवाणी तर आहेच, पण वाचकाला गोंधळात टाकणारी आहे. मजकुराची अधिक घट्ट व पिळदार बांधणी केली असती, तर पुस्तक सुटसुटीत होऊन अधिक परिणामकारक झाले असते. असो.

(२)

इंग्रजांनी आपल्या ताब्यातील प्रदेशाची प्रांतांमध्ये जी वाटणी केली तिच्यामागे कोणतेच धोरण होते, असे दिसत नाही. आपल्या राज्याचा विस्तार होताना जो जो भूभाग जसजसा हाती येत गेला, तसतसा त्याचा समावेश त्यांनी जवळच्या प्रांतात करून टाकला. त्यांनी सिंध हा भूप्रदेश मुंबई प्रांताला का जोडला किंवा निजामाकडून घेतलेला वऱ्हाड मध्यप्रदेश (सेंट्रल प्रॉव्हिन्स) मध्ये का टाकला, याचे सोपे उत्तर सापडणे अवघड आहे. बरे, इंग्रजपूर्व राजवटीतही भाषा आणि प्रशासन यांचा काही संबंध राज्यकर्त्यांनी राखलेला होता, असे दिसत नाही. मराठ्यांनी गुजराथ व कर्नाटक जिंकला, पण निजामाच्या ताब्यातील मराठवाडा आपल्या

कबजात आणण्याची फारशी खटपट केली नाही. सारांश, भाषा व राज्यव्यवस्था यांचे काही नाते त्या काळी मानले जात नव्हते. मुसलमान राज्यकर्ते आपली फर्माने पर्शियन मध्ये काढत व त्याचे स्थानिक भाषेतील रूपांतर त्याच फर्मानात खाली लिहीत. प्रादेशिक भाषांचा विकास इंग्रजी राजवटीत झपाट्याने झाला. छपाई, वृत्तपत्रे, क्रमिक पुस्तके यांच्या योगाने या भाषांतील गद्य वाङ्मयाने जोर धरला व समाजाची भाषिक अस्मिता आकार घेऊ लागली.

आपण वर पाहिलेच आहे, की १८९३ साली इंग्रजांनी वऱ्हाडचे चार जिल्हे निजामाकडून कर्जवसुलीसाठी तारण म्हणून घेतले. कर्जफेड झाल्यावर हे जिल्हे निजामाकडे परत जावयाचे. पण कर्झनने निजामाशी नवा करार करून दर वर्षाला रु. २५ लाखांचा तनखा निजामाला देऊ केला व त्या बदल्यात हा मुलूख इंग्रजी कबजात कायमचा घेतला. निजामाच्या मोठ्या मुलाला (इंग्लंडमध्ये 'प्रिन्स ऑफ वेल्स' असतो, त्याप्रमाणे) 'प्रिन्स ऑफ बेदार' हा किताब घेण्याची परवानगी दिली. त्या वेळी, हे मराठीभाषिक जिल्हे मध्यप्रांतात न घालता मुंबई प्रांताला जोडावेत, अशी चळवळ वऱ्हाडातील जनतेने केली. दादासाहेब खापर्डे यांनी तिचे नेतृत्व केले होते. इथे हे लक्षात घेणे जरूर आहे, की चांदा, भंडारा, गोंदिया व नागपूर हे त्या काळचे नागविदर्भातील चार जिल्हे मराठीभाषिक होते व त्यांचा मध्यप्रांतातच समावेश होता. ते जिल्हे काही वऱ्हाडी लोकांच्या चळवळीत सामील झाल्याचे दिसत नाही. अर्थात इंग्रजांनी या चळवळीला काही भीक घातली नाही. वऱ्हाड मध्यप्रांतातच गेला. मात्र या प्रांताला 'सी. पी. ॲण्ड बेरार' असे नाव देण्यात आले. तथापि, मुद्दा असा की, भाषेच्या आधारावर काही मागणी प्रशासनाकडे केली जाते, अशा प्रकारचे हिंदुस्थानाच्या इतिहासातील हे पहिलेच उदाहरण होते. (बंगालच्या फाळणीनंतर (१९०५) बंगाली भाषिकांनी 'आम्ही एकाच प्रांतात राहणार' अशी आग्रहाची मागणी केली; पण ती वऱ्हाडच्या मागणीनंतरचीच गोष्ट आहे.)

त्यानंतर मॉंटेग्यू चेम्सफर्ड सुधारणांच्या काळात वऱ्हाडच्या नेतृत्वाने आपले गाऱ्हाणे मॉंटेग्यूपुढे जोरदारपणे मांडले व वऱ्हाड हा मध्यप्रांताचा उपप्रांत म्हणून मानला जावा, अशी मान्यता मिळविली. वऱ्हाडची अशी तक्रार होती, की वऱ्हाडचा पैसा उरलेल्या मध्यप्रांताच्या खर्चासाठी वापरला जातो व त्यामुळे वऱ्हाडचा विकास थांबला आहे. 'विकासाचा अनुशेष' ही संकल्पना तेव्हापासूनची आहे. १९३१ सालच्या गोलमेज परिषदेतही वऱ्हाडची मागणी रामचंद्र कानेटकर नावाच्या वऱ्हाडच्या प्रतिनिधींनी मांडली. मध्यप्रांताच्या कायदेमंडळात १९३३ साली असा ठराव मंजूर करण्यात आला, की वऱ्हाड हा मध्यप्रांतापासून निराळा करावा. इथवर मध्यप्रांतातून स्वतंत्र व्हावे ही मागणी फक्त वऱ्हाडची होती. नाग-विदर्भ त्यात नव्हता. मात्र १९३८ साली 'सी. पी. ॲण्ड बेरार'च्या विधानसभेने मराठीभाषिक प्रदेश मध्यप्रांतापासून तोडून त्याचे वेगळे राज्य करावे असा ठराव मंजूर केला. 'महाविदर्भ' म्हणजे वऱ्हाड + नागविदर्भ यांचे वेगळे राज्य ही कल्पना अशी ७५ वर्षांपूर्वीची आहे.

यानंतर १९४० साली 'महाविदर्भ सभा' नावाची संस्था स्थापन झाली व तिने आठ जिल्ह्यांचा महाविदर्भ हे स्वयंपूर्ण व वेगळे राज्य होऊ शकते, असा निष्कर्ष विदर्भाचा वेगवेगळ्या दृष्टिकोनांतून विचार करून सिद्ध केला. अर्थात हे सर्व करताना 'महाविदर्भसभे'चा संयुक्त-महाराष्ट्र-विरोधी रोख नव्हता. आतापर्यंत त्यांची चळवळ हिंदीभाषी मध्यप्रदेशातून वेगळे होण्यापुरतीच होती. १९४६ सालापर्यंत संयुक्त महाराष्ट्र हा विषय चर्चेत आलाच नव्हता. १९४६ साली 'संयुक्त महाराष्ट्र परिषद' ही संस्था शंकरराव देवांच्या नेतृत्वाखाली स्थापन झाली व तीमध्ये सर्व पक्षांची मंडळी जशी होती त्याचप्रमाणे धनंजयराव गाडगीळ, म. म. दत्तो वामन पोतदार, आर. के. पाटील यांच्यासारख्या जनमान्य व निष्पक्ष व्यक्तीही होत्या. मुंबईसकट पश्चिम महाराष्ट्र, मराठवाडा व विदर्भ (म्हणजे वऱ्हाड + नागविदर्भ) हे तीन भाग निरनिराळ्या प्रांतांत होते. त्यांना एकत्र आणून त्यांचा एक मराठी-भाषी प्रांत बनविणे हे संयुक्त महाराष्ट्र परिषदेचे उद्दिष्ट होते.

या संयुक्त महाराष्ट्र परिषदेच्या पुढाकाराने ८ ऑगस्ट १९४७ रोजी 'अकोला करार' या नावाने (पुढे) प्रसिद्ध झालेला जाहीरनामा तयार करण्यात आला. त्यानुसार मध्यप्रदेश (म्हणजे नागविदर्भ), महाविदर्भ (म्हणजे वऱ्हाड) व महाराष्ट्र (म्हणजे पश्चिम महाराष्ट्र व मराठवाडा)

असे तीन उपप्रांत असणारा 'संयुक्त महाराष्ट्र' नावाचा प्रांत निर्माण करावा अशी सूचना करण्यात आली होती. या उपप्रांतांची उच्च न्यायालये वेगळी असणार होती व कायदे मंडळेही निरनिराळी असणार होती. संपूर्ण प्रांताचा 'गव्हर्नर' व 'डेप्युटी गव्हर्नर' हे मात्र सगळ्या मराठी जनतेने निवडून द्यावयाचे होते. त्या वेळी भारत स्वतंत्र होऊ घातलेला होता. त्याची घटना तयार झालेली नव्हती. तेव्हा प्राप्त परिस्थितीत जाहीरनाम्याच्या शिल्पकारांना जे पटले, ते त्यांनी नोंदवून ठेवले. या जाहिरनाम्यावर वऱ्हाड, नागविदर्भ व पश्चिम महाराष्ट्र येथील ठळक व्यक्तींच्या सह्या आहेत.

जाहीरनाम्यात असेही म्हटले होते, की संयुक्त महाराष्ट्राचे उद्दिष्ट सिद्ध न झाल्यास महाविदर्भ हा मराठी भाषिकांचा प्रान्त निर्माण व्हावा, यासाठी प्रयत्न करावेत व त्या प्रयत्नांना संयुक्त महाराष्ट्र परिषदेनेही पाठिंबा द्यावा.

पुढच्या सहा वर्षांत देशाची घटना तयार झाली. त्यामुळे अकोले करारातील अनेक सूचना कालबाह्य झाल्या. नंतर 'राज्यपुनर्रचना आयोगा'ची स्थापना १९५३ साली झाली. त्या वेळी, म्हणजे २८-९-५३ रोजी, महाराष्ट्रातले व विदर्भातले नेते एकत्र येऊन त्यांनी एक जाहीरनामा काढला. त्याला 'नागपूर करार' म्हटले जाते. आजच्या संदर्भात विचार करण्याचा झाल्यास या करारातील पुढील तरतुदी महत्त्वाच्या ठरतात. (१) नवा महाराष्ट्र हा मुंबई, मध्यप्रदेश व हैदराबाद या राज्यांतील मराठीभाषिक असलेल्या सलग प्रदेशांचा मिळून झालेला असेल. त्याची राजधानी मुंबई ही राहील. (२) नागपूर ही मध्यप्रदेशाची राजधानी आहे. त्याचे फायदे महाविदर्भाच्या जनतेला मिळतात. नवीन राज्यात हे फायदे शक्य तितके टिकवले जातील. शासन निश्चित कालावधीकरता नागपूर येथे हलवण्यात येईल. दर वर्षी राज्यविधानमंडळाचे एक अधिवेशन नागपूरला भरवण्यात येईल. (३) उच्च न्यायालयाचे मुख्य पीठ मुंबई येथे असेल व दुसरे खंडपीठ नागपूर येथे असेल. (४) निरनिराळ्या प्रदेशांवर करावयाच्या खर्चासाठी पैशाचे वाटप त्या त्या भागातील लोकसंख्येच्या प्रमाणात करण्यात यावे. मात्र मराठवाड्याकडे खास लक्ष द्यावे. सर्व श्रेणींतील नोकर-भरतीच्या वेळी संबंधित घटकांना लोकसंख्येच्या प्रमाणात प्रतिनिधित्व देण्यात यावे.

संयुक्त महाराष्ट्राची निर्मिती १९६० साली झाली, त्या वेळी मुख्यमंत्री यशवंतराव चव्हाणांनी विधानसभेत आश्वासन दिले, की नागपूर कराराचे तंतोतंत पालन तर केले जाईलच; पण तिथे देऊ केलेल्या फायद्यांपेक्षा जास्त फायदे करून दिले जातील. तथापि, विदर्भवाद्यांचा असा दावा आहे, की 'नागपूर करारा'ला भावनात्मक ऐक्याच्या कागदाचा केवळ कपटा ह्यापलीकडे कोणतीही किंमत संयुक्त महाराष्ट्राच्या निर्मितीनंतर आजवर कोणत्याही सरकारने दिलेली नाही. नागपूर कराराच्या पायपल्लीची अनेक उदाहरणे विदर्भवादी देत असतात.

(३)

वऱ्हाडाचे एक मोठे नेते कै. बापूजी अणे यांनी 'अकोला करारा'वर सही केली होती; पण नागपूर-करारावर त्यांची सही नाही. अण्यांना मराठीभाषिकांचे एक राज्य नको होते, असे नाही; परंतु विदर्भाचे वेगळेपण अशा महाराष्ट्रात जपले गेले पाहिजे, असा त्यांचा आग्रह होता. म्हणून 'अकोला-करारा'मध्ये विदर्भाचा महाराष्ट्राच्या अंतर्गत एक उपप्रांत बनवावा, अशी तरतूद होती. भारताची घटना तयार झाल्यानंतर देशात 'राज्ये' निर्माण झाली व त्यात 'उपराज्ये' बनवता येतील, अशी तरतूद घटनेत नव्हती. त्यामुळे १९५३ साली नेमलेल्या 'राज्य-पुनर्रचना-आयोगा'समोर बापूजी अणे यांनी विदर्भाचे स्वतंत्र राज्य स्थापन करावे, अशी आग्रही भूमिका मांडली.

बापूजी अणे विदर्भाला 'आदि महाराष्ट्र' मानतात व विदर्भाच्या स्वतंत्रतेला 'सांस्कृतिक' आधार असल्याचा दावा करतात. विदर्भातील मराठी किंवा बोली मराठी ही आद्य मराठी भाषा आहे. तथापि, आधुनिक काळात पुणे-साताऱ्याकडच्या मराठी भाषेने स्वतःकडे 'प्रमाण-मराठी'चा अधिकार घेतला असून त्या मराठीची कुरघोडी आदि-मराठीवर चालते आहे. म्हणून अण्यांनी म्हटले होते, की "महाराष्ट्रीयांना महावैदर्भियांवर आपला अधिकार गाजविण्याची किंवा प्रभाव टाकण्याची एकही संधी भावी काळात देणे हे महाविदर्भाच्या खऱ्या प्रगतीला मारक ठरेल." श्रीपाद जोशी यांची अण्यांच्या या इशाऱ्यावर अशी टिपणी आहे, की "बापूजी अण्यांची भविष्यवाणी

खरीच ठरली आहे."

अण्यांना अभिप्रेत असणाऱ्या विदर्भात (खरेतर महाविदर्भात) केवळ नागपुराखालचे चार जिल्हे व वऱ्हाडातील चार जिल्हे इतक्यांचाच समावेश नव्हता; तर त्यामध्ये मराठवाड्यातील उत्तरेकडचे जिल्हेही समाविष्ट होते. त्याच्या आधारेच अणे सांगतात, की "श्री ज्ञानेश्वर, एकनाथ, कृष्णदयार्णव,....हे महाविदर्भात राहिले व त्यांनी आपापली काव्ये लिहिली." अण्यांचे म्हणणे असे होते, की गोदावरी व कृष्णा या नद्यांच्या मधल्या मराठीभाषिक प्रदेशाला महाराष्ट्र हे नाव होते. त्याच्या उतरेकडील भूभाग म्हणजे महाविदर्भ. अणे पुढे असेही निरीक्षण नोंदवितात, की महाविदर्भातील मराठी समाजावर शेजारच्या तेलगूभाषिकांच्या संस्कृतीचा खोलवर परिणाम झाला आहे, तर महाराष्ट्रातील मराठीभाषिकांचा कानडीशी निकटचा संबंध असून त्यांच्यावर कर्नाटकी संस्कृतीचा प्रभाव आहे. सारांश, अण्यांनी 'राज्य-पुनर्रचना आयोगा'समोर एक उत्तम प्रबंध ठेवून महाविदर्भाच्या स्वतंत्र राज्याची मागणी मांडली. 'राज्य-पुनर्रचना आयोगा'ने विदर्भाचे स्वतंत्र राज्य असावे अशी शिफारस तर केली; पण त्यातून मराठवाडा मात्र वगळला.

पुढे अनेक घडामोडी झाल्या. मुंबई महाराष्ट्राकडे द्यावी लागू नये म्हणून काँग्रेसश्रेष्ठींनी मुंबईचे स्वतंत्र राज्य, नंतर केंद्रशासित मुंबई, पुढे महाद्विभाषिक असे अनेक पर्याय वापरून बघितले. शेवटी १ मे १९६० रोजी मुंबई, विदर्भ, मराठवाडा यांच्यासकट महाराष्ट्र जन्माला आला. पण ह्या सगळ्या खेळ्यांपासून बाजूला राहून बापूजी अणे अखेरपर्यंत विदर्भ-चंडिकेची उपासना करत राहिले. १९५९ साली ते लोकसभेच्या पोट-निवडणुकीत काँग्रेसकडून निवडून आले. १९६२ साली स्वतंत्र विदर्भाचा झेंडा उभारून ते नागपुरातून लोकसभेवर निवडून गेले. १९६७ साली ते वार्धक्याने जर्जर झाले होते. त्यामुळेच बहुधा ते निवडणुकीत पराभूत झाले. सांस्कृतिक पायावर महाविदर्भाची उभारणी करण्याचे उत्कृष्ट वैचारिक काम त्यांनी केले होते, हे खरे.

(४)

हा सर्व इतिहास झाला. आज परिस्थिती काय आहे? विदर्भ गेली त्रेपन्न वर्षे महाराष्ट्रात नांदतो आहे. त्याच्या अनेक तक्रारी व मागण्या आहेत आणि त्या निरनिराळ्या व्यासपीठांवरून पुनःपुनः मांडल्याही जातात. नागपूर कराराचे पुरेपूर पालन करूच, पण त्यातील तरतुदींपेक्षा अधिकही काही देऊ, असे आश्वासन यशवंतराव चव्हाण यांनी दिले खरे; पण त्यांतील फारच थोड्या गोष्टी अमलात आल्या. विधिमंडळाचे हिवाळी अधिवेशन नागपुरात घ्यायचे, त्या निमित्ताने मुंबईतील अधिकारी व त्यांचा लवाजमा नागपुरात आठ-दहा दिवस न्यायचा इतका उपचार मात्र उरला. महाराष्ट्र राज्याच्या महत्त्वाच्या कचेऱ्या, उदाहरणार्थ., शिक्षण संचालनालय, कृषिसंचालनालय इ. नागपूरला न्यायला हव्या होत्या. त्या कधीच नागपूरला गेल्या नाहीत. विदर्भाच्या विकासासाठी दर चार-पाच वर्षांनी 'पॅकेजेस' जाहीर करण्यात येतात. त्यात हजारो कोटी रुपयांचा देकार असतो. पण विकासाचा अनुशेष वाढतोच आहे. प्रकाश आंबेडकर यांच्या लेखाचा आधार घेऊन जोशी सांगतात, की "विकासाचा राज्याचा अनुशेष १४००६.७७ कोटी आहे व त्यात विदर्भाचा अनुशेष ६६२४.०२ कोटी इतका आहे. सिंचनाचा अनुशेष विदर्भाचा ६८.४७%, मराठवाड्याचा ६१.२२% तर उरलेल्या महाराष्ट्राचा १८.४२% आहे....महाराष्ट्रात जंगलाखालची जमीन २३% आहे. त्यापैकी १६% विदर्भात आहे. राज्यात ३३% जमीन ही वनजमीन असली पाहिजे. विदर्भातील सिंचन-प्रकल्प राबवले, तर महाराष्ट्रातील (एकूण) जंगल आणखी कमी होऊन अठरा टक्के होते." (पान ८८-८९).

एखाद्या प्रदेशाला आपले निराळे राज्य करून हवे आहे की नाही, याचा निर्णय करण्याची दोन साधने आहेत : निवडणुका व जनआंदोलन. आजपर्यंत तरी स्वतंत्र विदर्भवाद्यांना विदर्भात निवडणुका जिंकता आलेल्या नाहीत. बरे, विदर्भावर एवढा अन्याय होत असतानाही परिणामकारक जन-आंदोलन – जसे संयुक्त महाराष्ट्रा-साठी झाले होते तसे– उभे राहिले नाही. या लेखाच्या सुरुवातीला विदर्भाची जी कोंडी झाली आहे असे म्हटले, ती कोंडी हीच.

या प्रश्नाचे दोन प्रकारचे उत्तर श्रीपाद जोशी देतात. पहिले असे, की "तिला (म्हणजे वैदर्भीय जनतेला) विदर्भाची पश्चिम महाराष्ट्राने केलेली फसवणूक, दिशाभूल व

अवसानघात ह्यांची संपूर्ण भरपाई संयुक्त महाराष्ट्रात राहून अगोदर करून हवी आहे. तिला संयुक्त महाराष्ट्रात राहूनच विदर्भात अगोदर उद्योग, रोजगार, दर्जेदार शिक्षण, आरोग्यसेवा.... अशा योजनांची 'संयुक्त' अंमलबजावणी हवी आहे. केवळ विदर्भाच्या वेगळ्या पैशातून होईल तेवढी नव्हे." (५९) पुढे जाऊन ते म्हणतात, की "उघडा-बोडका-नागवा-पोरका-ओरबाडून काढलेला....असा स्वतंत्र विदर्भ वैदर्भीयांना नको आहे. विदर्भाचे, आहे त्या स्थितीत, स्वतंत्र राज्य मागणारे सर्व पक्षांचे पुढारी हे शेवटी आपापल्या पक्षाच्या विदर्भाला नागविणाऱ्या, अविकसित, मागास राखणाऱ्या पश्चिम महाराष्ट्रातील निर्णयकर्त्या नेतृत्वाच्या विदर्भाप्रति असणाऱ्या 'संयुक्त' जबाबदारीतून सुटका करून आपापल्या पक्षश्रेष्ठींना उपकृत करत आहेत, तर दुसरीकडे आहे त्या स्थितीतल्या विदर्भावर स्वतंत्र रीत्या राज्य करण्याच्या आपल्या सत्तापक्षाची फेरजुळणी करत आहेत. यात 'जनता' फक्त गृहीत धरली जात आहे हेदेखील वैदर्भीय जनतेला नीट कळते आहे." (६०)

या मोठ्या परिच्छेदाचा सारांश इतकाच की, सध्याचे जे स्वतंत्र विदर्भवादी नेतृत्व आहे ते आपमतलबी असल्याने विदर्भातील जनता त्या नेतृत्वाला पाठिंबा द्यायला तयार नाही. स्वतंत्र विदर्भवादी नेतृत्वापेक्षा जे नेतृत्व विदर्भाला महाराष्ट्रातच ठेवून संयुक्त महाराष्ट्राकडून विदर्भाचा विकास करून देईल, असे नेतृत्व हवे आहे. असे नेतृत्व मिळाले, तर स्वतंत्र विदर्भाची मागणीच उरणार नाही.

कोंडीचे दुसरे कारण असे, की विदर्भाचा विकास थांबला व पुण्या-मुंबईकडे मात्र रोजगारनिर्मिती झाली. त्यामुळे विदर्भातील होतकरू व बुद्धिमान तरुण पुण्या-मुंबईला येऊन नोकरी मिळवून स्थायिक झाले. "विदर्भातील सक्षम लोकांना उत्तम संधीसाठी पश्चिम महाराष्ट्र, मुंबई-पुणे ह्याच भागावर अवलंबून राहायचे असल्याने विदर्भातील मराठीभाषिक हा विदर्भाच्या स्वतंत्र राज्याच्या मागणीच्या बाजूने उभा नाही. विदर्भात संधी निर्माण झाल्या नसताना आपल्या ह्या संधीचा विदर्भाबाहेरचा उचललेला वाटाही त्याने का सोडून द्यावा?" (५२). जोशी म्हणतात की, पश्चिम महाराष्ट्रात स्थायिक झालेले हे विदर्भवादी संयुक्त महाराष्ट्रवादी नाहीतच. त्यांचेही मत 'देऊन टाका वेगळा विदर्भ' असेच आहे. पण या विदर्भवाद्यांचे जे परिवार विदर्भात आहेत, ते मात्र विदर्भवादी नेतृत्वाला पाठिंबा देत नाहीत. गोळाबेरीज अर्थ असा, की स्वतंत्र विदर्भाच्या मागणीला विदर्भातील लोकांचा पाठिंबा नाही. कारण स्वतंत्र विदर्भामुळे आज संयुक्त महाराष्ट्रात राहून विकासाची जी शक्यता वाटते आहे, तीही नाहीशी होईल.

(५)

'अखंड महाराष्ट्र की वेगळा विदर्भ?' या प्रश्नाच्या श्रीपाद जोश्यांनी मांडलेल्या सर्व बाजू जवळजवळ त्यांच्याच शब्दांत मी आतापर्यंत सांगितल्या. इथपर्यंतच्या विवेचनावरून काही गोष्टी पुरेशा स्पष्ट होतात. पहिली अशी की, विदर्भाचा आर्थिक विकास व विदर्भ वेगळा होणे या दोन्हींचा परस्परांशी 'तर आणि तरच' अशा स्वरूपाचा संबंध नाही. विदर्भ वेगळा झाल्याने त्याचा आर्थिक विकास होईल, याची खात्री नाही आणि विदर्भाचा आर्थिक विकास झाला तर त्याला महाराष्ट्रापासून वेगळे व्हावेसे वाटणार नाहीच, असेही सांगता येत नाही. या दोन्ही घटना स्वतंत्र आहेत. जोश्यांच्या मताने काही मतलबी राजकारणी (व विदर्भ स्वतंत्र व्हावा असे ज्यांना प्रामाणिकपणे वाटते, असेही राजकारणी) विकासाचा अनुशेष, सिंचनाचा अनुशेष इत्यादी मुद्दे आपल्या उद्दिष्टाच्या सिद्धीसाठी सबबी म्हणून वापरत आहेत.

हे खरेच आहे, की विदर्भातील लोकांची आर्थिक परवड झाली आहे. कुपोषण, शेतकऱ्यांच्या आत्महत्या, नक्षलवादाचा फैलाव ही सर्व या परवडीची दृश्य लक्षणे आहेत. अनेक सरकारी खाती पुण्या-मुंबईहून नागपूरला हलवायला हवी होती, हे मान्य होण्यासारखे आहे. पण जोशी किंवा विदर्भाच्या आर्थिक दुरवस्थेविषयी हाकाटी करणारे कोणीच असे म्हणत नाही, की विदर्भात निर्माण होणारा पैसा महाराष्ट्र सरकार इतरत्र वापरत आहे. तक्रार अशी आहे, की विदर्भाच्या विकासासाठी मंजूर झालेले पैसे विदर्भावर खर्च होत नाहीत आणि मग ते इतरत्र वापरले जातात. यावर उपाय हाच आहे की, विदर्भात अशी एक पक्षातीत विधायक चळवळ उभी राहिली पाहिजे, की जी विकासासाठी मंजूर केलेली रक्कम नियत उद्दिष्टासाठीच खर्च होते आहे, याविषयी

दक्ष राहील.

केवळ महाराष्ट्राच्याच नव्हे तर देशाच्या सरकारने विकासाचे जे धोरण ठरविले आहे, त्यानुसार हे अपरिहार्यच आहे, की जो विकसित भाग आहे तेथेच आणखी गुंतवणूक होत राहील. परंतु, याला आळा बसेल अशी परिस्थितीही याच धोरणात अनुस्यूत आहे. आपण पाहतोच आहोत की, मुंबईत आता वस्तु-उत्पादन होत नाही. मुंबईसारख्या ठिकाणी कारखाने काढणे, मुंबईतील जीवनमानाला पुरे पडेल इतके वेतन कर्मचाऱ्यांना देणे, नागरी सुविधा पुरवणे या गोष्टी शक्य न राहिल्याने उत्पादन-व्यवसाय पुणे, नाशिक व काही प्रमाणात कोल्हापूर व सोलापूर अशा ठिकाणी विखरत गेले. मराठवाड्यात औरंगाबादलाही उद्योगाचे केंद्र उभे राहिले. इथून पुढे विदर्भातही विकासाची ही गंगा पोचणारच. त्या वेळी या औद्योगिक केंद्रांना वीज-पाणी-रस्ते या सोयी पुरवाव्याच लागतील. अर्थात ज्यांना विकासाचे हे धोरण मान्य नाही व विदर्भात उद्योगांचा विकास व्हावा यासाठी जे आतुर झाले आहेत, त्यांची व्यथा वेगळी आहे. त्या व्यथेबद्दल सहानुभूती वाटली, तरी त्यासाठी लोकचळवळ उभी करण्याचे जे स्वप्न जोशी पाहतात, ते प्रत्यक्षात उतरेल का व केव्हा उतरेल, हे सांगणे अवघड आहे.

तिसरा भाग असा की, विदर्भातील जनता ही मराठी-भाषिकच आहे, किंबहुना तेच मूळचे मराठीभाषिक लोक आहेत; तरी ऐतिहासिक योगायोगामुळे विदर्भातील मराठी जनतेला स्वत:चे असे, पश्चिम महाराष्ट्रातील लोकांपेक्षा वेगळे, आत्मभान आहे. १९०३ साली वऱ्हाडचा समावेश मध्यप्रांतात झाल्यावर पश्चिम महाराष्ट्रातील सुशिक्षित माणसांनी विदर्भात नोकऱ्या व व्यवसाय यांच्यासाठी गर्दी केली. इंग्रजी शाळांतून शिक्षक म्हणून, अमरावती-नागपूर येथे वकील म्हणून पुण्या-मुंबईकडची माणसे वऱ्हाडात गेली. पश्चिम महाराष्ट्रात जमीन-महसुलाची रयतवारी पद्धती होती, तर वऱ्हाडात मालगुजारी पद्धती होती. या पुण्या-मुंबईकडच्या लोकांनी वकिलीत खूप पैसा मिळवला व मालगुजारी हक्क विकत घेतले. सर मोरोपंत जोशी, मुधोळकर, बॅ. अभ्यंकर ही अशा नावाजलेल्या वकिलांची नावे. दत्तोपंत भागवत (आगरकरांचे समवयस्क मामा) यांनी अकोल्याला वकिलीत पैसा मिळवला व पुढे एक तेल-गिरणी काढली. सरकारी नोकऱ्यांतही या आयात केलेल्या लोकांनीच अधिकाराच्या जागा पटकावल्या. साहजिकच मूळ वऱ्हाडी लोकांना या बाहेरून आलेल्या लोकांविषयी असूया वाटू लागली. या असूयेचा विखार आजही विदर्भी लोकांच्या मनात वावरत असेल, तर तोही समजण्यासारखा आहे. स्वतंत्र विदर्भाची मागणी होते तिच्या मागे या प्रखर आत्मभानाचे तेजही आहे.

संयुक्त महाराष्ट्राच्या चळवळीच्या काळात पश्चिम महाराष्ट्रातील जनतेत मुंबई महाराष्ट्रात असली पाहिजे, असा तीव्र हट्ट निर्माण झाला होता. मुंबईतील मराठी-भाषिकांना तर महाराष्ट्रात नसलेल्या मुंबईत राहणे ही आपत्तीच वाटत होती. मुंबईबद्दल महाराष्ट्रातील लोकांना जी पोटतिडिक वाटत होती तिचा कोणताच पडसाद विदर्भी जनतेच्या मनात उमटत नव्हता, याचे प्रत्यंतर १९५७च्या निवडणुकीत आले. त्या वेळी पश्चिम महाराष्ट्रात व मराठवाड्यात काँग्रेसचा सपाटून पराभव झाला. पण विदर्भाने काँग्रेसला तारले. ते इतके की, महाराष्ट्र निर्माण झाल्यानंतरही विधानसभेत काँग्रेसचेच बहुमत राहिले.

आज स्थिती अशी दिसते आहे की, विदर्भात वेगळे व्हावे अशी कडवी इच्छा नाही; व पश्चिम महाराष्ट्राच्या दृष्टीने विदर्भ वेगळा होणे न होणे याला फारसे महत्त्व नाही. मी किंवा श्रीपाद जोशी आणि ज्या आम्ही संयुक्त महाराष्ट्राचा लढा पाहिला, त्यांना ही परिस्थिती दुर्दैवाची वाटते. विदर्भ व महाराष्ट्र यांत भलेही काही मतभिन्नता असेल, दुस्वास असेल, असूया असेल; पण त्या सर्वांवर मात करणारी आपुलकी व जिव्हाळाही सुप्त रूपाने नांदतो आहे, अशी आम्हा लोकांची श्रद्धा आहे. त्या श्रद्धेला आधार या दोन विभागांत साहित्य व संस्कृती यांचा जो अतूट धागा आहे, तो होय. ज्ञानकोशकार केतकर, अर्थतज्ज्ञ धनंजयराव गाडगीळ या विदर्भाने पुण्याला दिलेल्या अनमोल देणग्या होत्या. भाऊजी दफ्तरी, गुलाबराव महाराज, ग. त्र्यं. देशपांडे, वि. भि. कोलते, दि. य. देशपांडे ही विद्वद्रत्ने वऱ्हाड-नागपूरची असली, तरी महाराष्ट्रभर त्यांच्याविषयी अभिमान व आदर वागवला

जातो. आम्हाला विदर्भाची ओळख पटली ती माडखोलकरांच्या, पु.य. देशपांड्यांच्या कादंबऱ्यांतून व अनिल, ना. घ. देशपांडे, सुरेश भट आणि ग्रेस यांच्या कवितांतून. पु. मा. भावे व वामनराव चोरघडे यांच्या लघुकथा या मराठीचे लावण्य-लेणे आहेत. विदर्भाचे महाराष्ट्रापासून वेगळे होणे हे राजकीय डावपेचांचे फलित असेल; पण हा साहित्यिक व सांस्कृतिक वारसा आणि विदर्भातील मित्रमंडळींच्या आपुलकीचा व्यवहार कधीच संपणार नाही.

वेगळा विदर्भ की अखंड महाराष्ट्र?
एका वादाची सद्यस्थिती
लेखक : श्रीपाद भालचंद्र जोशी
प्रकाशक : ग्रंथाली, वर्ष २०१३
किंमत : रु. २००/-

***

ग्रंथपरीक्षण :

१९८० नंतरचे कुसुमाग्रज : मूलगर्भित समीक्षाग्रंथ

पंडितराव पवार

कुसुमाग्रजांची १९८० पूर्वीची कविता :

'१९८० नंतरचे कुसुमाग्रज' हा डॉ. कमल आहेर-कुंवर यांचा समीक्षाग्रंथ नुकताच (मार्च २०१२) पद्मगंधा प्रकाशनच्या वतीने प्रकाशित झालेला आहे.

कविवर्य कुसुमाग्रज हे अभिजात प्रतिभेचे नामवंत साहित्यिक म्हणून साहित्यजगतात ख्यातकीर्त आहेत. कवितेबरोबरच नाटक, कादंबरी, कथा, ललित लेखन आदी साहित्यप्रांतांत त्यांनी नेत्रदीपक भर घातली आहे. आपल्या अलौकिक प्रतिभेच्या माध्यमातून त्यांनी चिरंतन जीवनमूल्यांची पूजा बांधलेली आहे. वि. स. खांडेकरांनी तर त्यांना 'मानवतेचे कवी' म्हणून यथार्थ शब्दांत 'विशाखा'च्या प्रस्तावनेत गौरविले आहे.

इ. स. १९३० ते १९८० आणि १९८० ते १९९८ असे त्यांच्या कवितेचे आशय आणि अभिव्यक्तीच्या दृष्टीने ठळक दोन भाग जाणवतात. १९८० पर्यंतच्या त्यांच्या कवितेचे स्वरूप प्रामुख्याने साम्राज्यवादी, भांडवलशाही समाजरचनेतील विषमता आणि मूल्यांच्या ऱ्हासाचे दिग्दर्शन करणारे आहे. प्रामुख्याने स्वातंत्र्यप्राप्तीच्या जागरात कुसुमाग्रजांच्या कवितेने मराठी मने पेटविली. प्रेमाच्या भावनेला क्षूद्रतेचे स्वरूप त्यांनी दिले नाही. पृथ्वी-सूर्याच्या रूपकातून त्यांनी प्रेमाची विशालता आणि त्यागमयता सूचित केली. १९८० पूर्वी कुसुमाग्रजांचे 'विशाखा', 'समीधा', 'जीवनलहरी', 'किनारा', 'मराठी माती' 'स्वगत', 'हिमरेषा', 'वादळवेल' हे सात कवितासंग्रह प्रसिद्ध झाले असले, तरी 'विशाखा'तील संघर्ष आणि मानवता, त्या कवितेच्या आविष्कारातून बहरलेला कल्पनाविलास, रूपकात्मता इत्यादी वैशिष्ट्यांमुळे कुसुमाग्रज म्हणजे 'विशाखा' हे समीकरण मराठी काव्यरसिकांच्या आणि सर्वसामान्य समाजाच्या मनात कायमचे ठसलेले आहे. वरील सर्व कविता म्हणजे कुसुमाग्रजांच्या कवितेचा पूर्वरंग म्हणता येईल अशीच आहे.

'विशाखा' कवितासंग्रह म्हणजे समूहभावनेचा उत्स्फूर्त उद्गार आहे, तर 'समिधा' म्हणजे विचार आणि भावसौंदर्याचा गंभीर आविष्कार म्हणता येईल. 'किनारा'-मधील कविता वास्तवता आणि जीवननिष्ठेला साद घालताना जाणवते. 'मराठी माती' या संग्रहात अनुभवाला चिंतनाची जोड मिळून आविष्करण मुक्तशैलीत झाले. 'स्वगत' मध्ये कुसुमाग्रज इतिहासात रमू पाहतात. आत्मजागरूकतेच्या पातळीवर जाऊन कवी येथे प्रतिमांच्या भाषेत बोलू लागतो. 'हिमरेषा' या कवितासंग्रहात राष्ट्रीय भावना आणि समाजमनाला पुन्हा पूर्वीच्याच पद्धतीने आवाहन करण्यात कवी सहसंवादी होताना दिसतो. 'वादळवेल' या संग्रहातील कवितेत जीवनातील स्फुट अनुभव देखण्या स्वरूपात व्यक्त झालेले दिसतात. अशा रीतीने पूर्वरंगातील कुसुमाग्रजांची कविता चिरंतन जीवनमूल्ये आणि अनुभवांचे सच्चेपण प्रकट करणारी आहे, असे सर्वसाधारणपणे म्हणता येईल. एकंदरीत १९८० पूर्वीची कविता क्रांतीचा घोष करणारी आणि समूहमनाचा आविष्कार करणारी आहे. मराठी मातीचा गंध तिला लाभलेला असून राष्ट्रीय चेतनेचा आविष्कार घडविण्यात ती अग्रेसर आहे. आणि त्यानंतर जनमनातील वादळे चित्रित करतानाच ती व्यक्तिमनाच्या संवेदनेत वळलेली आहे, असे निरीक्षण डॉ. आहेर यांनी नेमकेपणाने टिपले आहे.

१९८० नंतरची कविता–स्वरूप :

१९८० नंतर 'छंदोमयी', 'मुक्तायन', 'पाथेय', 'महावृक्ष', 'मारवा' आणि 'थांब सहेली' असा कुसुमाग्रजांचा काव्यप्रवास आहे. या उत्तररंगातील कवितेतील कुसुमाग्रजांच्या प्रतिभेचे अलौकिकत्व पूर्वीचेच असून ही कविता पुढेपुढे मुक्तशैलीत अधिक व्यक्त होते. सखोल विचार आणि चिंतनशीलता यांमुळे ही कविता अधिक आशयसंपन्न आणि भावसंपन्नही झाली आहे. या दृष्टीने लेखिकेने या कवितेचे अंतरंग उलगडून

दाखविले आहे. या उत्तररंगातील कवितेत प्रेमभावना, सामाजिक वास्तवता, निसर्गचित्रणे, काव्यविषयक जाणिवा, ईश्वरासंबंधीचे विचार, जीवनचिंतन आणि अखेरच्या निरोपाची भावना इत्यादी विषयांना प्रामुख्याने स्थान मिळालेले आहे. उत्तरार्धातील या घटकांचे मार्मिक विवेचन लेखिकेने सोदाहरण आपल्या ग्रंथात ताटस्थ्याने केलेले आहे.

प्रीतीचे वेदनामय चित्रण :

१९८० पूर्वीच्या प्रेमकवितेत प्रेमाचे चिरंतन स्वरूप सांगतानाच कवीने प्रेमाचे आदर्शत्वही प्रकट केले आहे. प्रेमात भोगापेक्षा त्यागाला अधिक जागा आहे. 'ध्येय-प्रेम-आशा यांची होतसे का कधी पूर्ती?' असा प्रश्न कवी वाचकांपुढे ठेवतो. पृथ्वी-सूर्याच्या प्रेमातील विशालता, निष्ठा आणि संयमच कवी परोपरीने सुचवत राहतो. १९७२ च्या सुमारास कवीच्या पत्नीनिधनाच्या घटनेमुळे पुढील कवितेवर चिरवियोगाच्या व्याकुळतेची छाया पडलेली आहे. त्यामुळे पूर्वीच्या तृप्त, कृतार्थ प्रेमभावनेची जागा एकाकीपणाच्या विषण्णतेने या कवितेत घेतलेली आहे. 'प्रीतीच्या वेदनामय चित्रणाकडे या कवितेचा कल अधिक आहे', हे लेखिकेचे मत खरेच आहे. विशेषत: 'छंदोमयी' मधील कविता या दृष्टीने उल्लेखनीय आहे. या कवितेत कवी कधी स्वत:ची समजूत काढतो, तर कधी,

'जखमा द्याव्या। जखमा घ्याव्या।
पण रामायण। कशाला त्याचे।'

अशी अलिप्तवृत्ती आणि जगण्याचे डोळस, समंजस भान व्यक्त होते. प्रेमभावनेतील अलौकिकता, वासनेच्या स्पर्शापेक्षा सांत्वनाचा आधार कवीला महत्त्वाचा वाटतो. चिरवियोगातून आलेली ही समज आकाश-मातीच्या प्रतिमांतून-देहाकडून आत्मिकतेचा गूढ प्रवास ही कविता प्रगल्भतेच्या पातळीवर व्यक्त होते. त्या दृष्टीने 'डावा', 'विराणी', 'हे गगना' या हृदयस्पर्शी कविता उल्लेखनीय आहेत. अंत:स्थ मूक वेदना शब्दबद्ध करण्यात कवीला आत्मिक बळ मिळाल्याचे येथे सातत्याने जाणवत राहते. म्हणून 'प्रेमभावनेच्या अधुरेपणातील कारुण्य टिपण्यात कवी कमालीचा यशस्वी झाला आहे', हे लेखिकेचे मत सर्वार्थाने स्वीकारार्ह आहे. त्या दृष्टीने लेखिकेने अर्थपूर्ण विवेचन येथे केलेले आहे.

कुसुमाग्रजांची सामाजिक कविता : .

कुसुमाग्रजांची सामाजिक कविता समकालीन समाजातील प्रश्न आणि संस्कृती यांचे वास्तव सांगतानाच त्यावर मार्मिक भाष्यही करते. 'माणसाच्या माथ्यावर दारिद्र्यासारखा दुसरा शाप नाही', असे म्हणून त्यांचे मन द्रवते. तळागाळातील आणि आदिवासी समाजातील माणसांचे दैन्य ही कविता सहानुभूतीने व्यक्त करते. अशा दीनदुबळ्यांकडे उपेक्षेने पाहणाऱ्या उच्चभ्रू समाजाची त्यांना चीड येते. कृतक संस्कृतीच्या वैभवात रमणाऱ्या राजकीय आणि अन्य क्षेत्रांतील तथाकथित लब्धप्रतिष्ठांबद्दल रागही उपहासपूर्ण शैलीत व्यक्त होतो. 'पुतळा' या विषयांवरील कवितांतही कवी सामाजिक दंभ आणि स्वार्थीपण उपहासाच्या पातळीवर व्यक्त करतो, हे लेखिकेने सोदाहरण स्पष्ट केले आहे. तर 'पर्वणी'सारख्या कवितेतून साधुसंतांचा अहंभाव आणि कोरडी भक्ती कवीने,

'यांच्या लंगोटीला। झालर मोत्याची
चिलीम सोन्याची। त्यांच्यापाशी'

या शब्दांत सांगून कोरडे अध्यात्म प्यालेले हे साधू म्हणजे संस्कृतीचा चकचकीत मुलामा धारण केलेले दिखाऊ जथे आहेत. कुंभमेळ्यामधील साधू, साहित्य संमेलनातील पोकळ चर्चा या सामाजिक अंगावर कुसुमाग्रजांच्या कवितेतून उपहास आणि रागच कसा व्यक्त होतो, हेही येथे लेखिकेने स्पष्ट केले आहे.

आपल्या सभोवतालच्या वातावरणातील हिंसाचाराचे थैमान पाहून कवी व्यथित होतो आणि त्या व्यथेची परिसीमा झाल्यावर ते दृश्य उघड्या डोळ्यांनी पाहणे एवढेच सामान्य माणसाच्या हतबल नशिबी येते.

'तुम्ही मरत रहा। अनासक्त वृत्तीनं। आम्ही फक्त
मोजत राहू काल तितके। आज इतके.'

ही परिस्थितिशरणता कवी अत्यंत नेटक्या शब्दांत व्यक्त करतो. देशासाठी बलिदान देणाऱ्यांकडे असे दुर्लक्षिले जाते, याचेच शल्य कवीला सलते, हेही लेखिका कवीच्या पातळीवर जाऊन स्पष्ट करते. एकंदरीतच कुसुमाग्रजांची १९८० नंतरची सामाजिक कविता समाज, संस्कृती आणि सामान्य माणसाची हतबलता व्यापक अवकाशात कशी

प्रकटली, याचे विश्लेषण लेखिका समग्रतेने मांडते.

कुसुमाग्रजांची चिंतनशीलता :

कुसुमाग्रजांना चिंतनशील आणि धीरगंभीर व्यक्तित्वाची देणगीच होती. त्यातून ते जीवनातील मांगल्याबरोबरच घृणास्पदता, दंभ आणि स्वार्थी वृत्तीचे डोळसपणे अवलोकन करतात. त्या वृत्तींचे स्वरूप चितारताना त्यावर मार्मिक भाष्यही करतात. नैतिक अध:पतन हीच मानवजातीची शोकांतिका कशी असते, हेही ते चिंतनाच्या पातळीवर मांडत जातात. त्यासाठी मूल्यांची जपणूक करणे, हा जीवनाचा उत्कर्ष साधण्याचा मार्ग असल्याचे त्यांची कविता सांगते. आकाशस्थ भव्यदिव्य मूल्यांचा स्पर्श मानवी जीवनाला होताच सामान्यांचेही जीवन उजळून निघते. त्यामुळेच असीम त्यागातून हौतात्म्य स्वीकारणाऱ्या माणसाच्या त्यागाकडे पाहून हा मानवता-वादी कवी नतमस्तक होतो. हेच त्यांच्या जीवनचिंतनातून कवितेतून उतरणारे सत्य असते.

जीवनसंघर्षात अनेक प्रश्नांभोवती माणसाचे मन भोवंडत राहते. त्यासाठी विरामचिन्हांप्रमाणे माणूस कधी अल्पसा विराम घेऊन, कधी आश्चर्यचकित होऊन वाटचाल करतो, तर कधी प्रश्नच प्रश्न त्याच्याभोवती गर्दी करतात. अशा वेळी माणूस विविध स्पंदने अनुभवतो. आणि अखेरीस काही विरामचिन्हे मायेचा हात पाठीवर फिरवून त्यास आश्वस्त करतात, तर काही अडवलेली वाट मोकळीही करतात. हेच जीवनसत्य कवी चिंतनाच्या पातळीवर आपल्या कवितेत शब्दबद्ध करतो.

काव्यविषयक जाणिवा :

साहित्यनिर्मिती करताना साहित्यिक अनेक अनुभव आपल्या अंत:करणात मुरवून ठेवतो. आपले अनुभवसंचित जसेच्या तसे कवितेत व्यक्त होतेच, असे नाही. परंतु या सृजनाच्या प्रक्रियेत कवी कुसुमाग्रजही आपल्या साहित्यविषयक जाणिवा, संकेत, शब्दांचे सामर्थ्य कवीचा कस पाहणाऱ्या आणि लावणाऱ्या घटना यांबद्दल मार्मिक भाष्य करतात. काव्यनिर्मितीची प्रक्रिया ही अलौलिक अशी घटना असते. या निर्मितीतूनच 'चांगले कवी' आणि 'वाईट कवी' अशी विभागणी झालेली असते, असे त्यांचे निरीक्षण आहे. तार्किकता, बुद्धिप्रधानता, वैचारिकता इत्यादींमुळे निखळ काव्यनिर्मितीस मर्यादा पडतात,असे ते सुचवितात, हे खरे आहे. कारण 'वैभव हे सृजनाचे दैवाने ठगलेले' असते. 'काव्यनिर्मिती हा एका अर्थाने ठगबाजीचा खेळ असतो. मनातील सर्व सत्य सदैव कवितेत उतरतेच असेही नसते.' त्यासाठी कवी प्रसववेदना अनुभवतो, हा कवी अनिलांचा विचार येथे उल्लेखता येईल. खऱ्या कवितेत कवीचा आत्मप्रत्यय असल्याने तो कवीचाही आत्मशोध असतो. कवी कुसुमाग्रजही त्याला कसे अपवाद ठरतील? मात्र अबोध आणि गूढ अनुभवाला भावनिक लय मिळवून देणे, हेच खऱ्या कवीचे प्रथमकर्तव्य ठरते. १९८०नंतरच्या कुसुमाग्रजांच्या कवितेत ही गूढात्मकता सहजपणे व्यक्त झाली आहे, हे लेखिकेचे म्हणणे बऱ्याच अंशी मान्य होण्यासारखे आहे. कुसुमाग्रजांच्या काव्यविषयक जाणिवा 'नट' सारख्या कवितेतून नाटकाच्या भाषेतूनही व्यक्त होतात. जीवनमूल्ये भौतिक जीवनाला जेव्हा अर्थ देतात, तेव्हाच कलाही अर्थवाही होते, ही कुसुमाग्रजांची भूमिका आहे. 'आकाश', 'नक्षत्रे' इत्यादी प्रतिमांतून ही अनुभूती विशाल रूप घेते. व्यक्तिगत भावानुभावाला जेव्हा समाजमनाचा स्पर्श होतो, तेव्हा सामान्य माणसेच काव्यविषय सहजपणे होतात, हा या कवीच्या प्रतिभेचा धर्म आहे. मात्र प्रतिभेची ही ऊर्मी काळाच्या ओघात कधीकधी क्षीणही झाल्याचे लेखिकेचे निरीक्षण आहे. त्यामुळे कवीच्या सफल-असफल काव्यप्रवासाचा पटही सहजपणे लक्षात येतो आणि जीवनाच्या अखेरीस तर आपल्या वेदनेची चित्रेच त्याची प्रतिभा अधिक काढते. मात्र आपल्या जीवनावरील आढळ निष्ठा त्यांच्या 'कणा'सारख्या कवितेतून व्यक्त होताना समाजातील सर्वसामान्यांनाही उभारी देणारी आहे. त्यामुळे कवितेत केवळ निराशा किंवा तुच्छता न सांगता आशावादही व्यक्त व्हावा हीच धारणा त्यांची कविता सूचित करते, हे लेखिकेचे म्हणणे योग्यच आहे.

कुसुमाग्रजांची आस्तिकता :

'आहेस की नाही। आज नसे चिंता। दोहोमध्ये आता। भेद नुरे' किंवा 'माझ्या जीवनाचा मीच शिलेदार। व्यर्थ हा पुकार तुझ्या दारी' असे 'विशाखा'मध्ये म्हणणारे आणि काहीसा नास्तिक विचार मांडणारे कुसुमाग्रज १९८०नंतरच्या कवितेत मात्र नास्तिकतेकडून आस्तिकते-कडे झुकणारे जाणवतात. त्यामुळे तर्काच्या पातळीवरील

निरीक्षरवाद त्यांना आता पटत नाही. 'नास्तिकतेचा पाठपुरावा करीत होतो, पण आत कोठेतरी झंकारणारी आस्तिकतेची एकतारी बंद होत नव्हती', हे स्वतः कुसुमाग्रजांनीच म्हटले आहे, असे लेखिकेने सोदाहरण विशद केले आहे. अशा ईश्वरतेचा शोध ते निसर्गातून घेतात. नक्षत्र-तारकांमध्ये व्यापून राहिलेल्या विश्वव्यापक ईश्वरतेचे ते अस्तित्व शोधतात. मात्र या नव्या ईश्वरानुभूतीत ते संस्कृतीचे बंध तोडून एक प्रकारची विरक्ती आपल्या कवितेतून व्यक्त करतात. 'देव हा विषय पाहण्याचा नसून अनुभवण्याचा आहे', ही संतांची अभिव्यक्ती त्यांनीही आपल्या कवितेत साकारली आहे. एकंदरीत ईश्वराची आनंदरूप प्रचिती गाभाऱ्यापेक्षा देव आणि भक्त यांतील संबंधात आणि मानवतेत दिसावी, हीच त्यांची आस्तिकते-संबंधीची खोल जाणीव त्यांच्या कवितेत व्यक्त होते, हेच लेखिकेलाही सुचवावयाचे दिसते.

निरोपाची भाषा :

१९८०नंतरच्या कवितेत कवीने आपल्या जीवनाच्या निरवानिरवीची भाषा व्यक्त करायला सुरुवात केली आहे. एकाकी जीवनातील पोकळी दिवसेंदिवस कवीस अस्वस्थ करीत असल्याची जाणीव या कवितेत आहे. परिणामी आयुष्याची संध्याकाळही त्यांना दिसू लागल्याची चिन्हे या कवितेत उमटली आहेत. एक प्रकारची अलिप्तता आणि जीवननिर्लेपता यांचा भावप्रत्यय ही कविता संयमाच्या पातळीवर देते.

'विरते पाश सरते नाते
पुन्हा पुन्हा सांधते आहे.'

अशी ही जीवनमुक्ततेची निरोपाची भाषा कवी बोलू लागतो. मात्र जीवन-मृत्यू या चक्राकडे कवी एक खेळ म्हणून पाहतो.

'जीव ओतायचा। पण जीवन हरवायचं नाही
विसर्जित व्हायचं। पण स्वत्व गमवायचं नाही.'

या काव्यपंक्तींतील 'जीव ओतून' जीवन जगणारा कवी शरणागती पतकरत नाही आणि 'विसर्जित' होतानाही 'स्वत्व' न गमावण्याची जीवननिष्ठा आणि 'स्व'चा पीळही शाबूत ठेवून निरोपाची भाषा करतो. कवीची जीवननिष्ठा आणि जीवनाचा 'खेळ' संपताच रिंगणातून बाहेर पडण्याची खिलाडू वृत्तीही त्यातून स्पष्ट व्हावी. 'उपजे ते नाशे' या न्यायाने मृत्यू अटळ आहे, हे या महाकवीलाही चांगलेच ज्ञात आहे.

'आकाशातली फुललेली। मातीतील एक कहाणी
क्षण मावळतीचा येता। डोळ्यात कशाला पाणी'

हे जीवनसत्य कवीने स्वीकारलेले आहे.

कवितेतील अन्य भावभावनांचा आविष्कार :

कुसुमाग्रजांच्या कवितेतील निसर्गरूपे, सामान्य माणसांबद्दलची सहसंवेदना, समाजजीवनातील संतमहात्मे, गौतम बुद्धांसारखे तत्त्वचिंतक, बा. भ. बोरकर, बाबा आमटे आदींच्या व्यक्तिचित्रांतून सूचित केलेले तत्त्वज्ञान, पुतळेसंस्कृतीमधून समाजातील स्वार्थी-ढोंगी प्रवृत्तींचे दर्शन, कला-संस्कृतीविषयीचे सखोल चिंतन इत्यादी घटकांतून त्यांच्या स्फुट कविताही एका महाकवीच्या प्रतिभेचे दर्शन घडवितात. या सर्वच घटकांचा लेखिकेने कमी-अधिक प्रमाणात विवेचनात्मक पातळीवर परिचय करून दिला आहे.

कुसुमाग्रजांच्या स्वतंत्र कवितांबरोबरच 'प्रवासी पक्षी', 'करार एका ताऱ्याशी', 'माधवी' अशा संपादित कविता-संग्रहांचाही लेखिकेने ओघवता परिचय या ग्रंथात करून दिला आहे.

लेखिकेने विवेचनासाठी काही संदर्भ घेतले आहेत. परंतु बऱ्याच संदर्भांतील मतांशी सहमती दर्शविलेली आहे. त्या मतांना छेद देणारे विवेचन केलेले नाही किंवा कुसुमाग्रजांच्या कवितेतील आशयाभिव्यक्तीसंबंधीचे वैगुण्यदर्शक संदर्भच घेतलेले नाहीत, असे सतत जाणवत राहते. उदा., 'नैतिक मूल्यांची मांडणी करताना कवितेतील अलंकरणामुळे कविता हरवून जाते. त्यांची कविता स्वतः निर्माण केलेल्या स्वप्नात गुरफटत राहिली. स्वतःचे एक जग निर्माण करून ती शब्दांशी, कल्पनांशी, आवडत्या जाणिवांशी खेळत राहिली', या डॉ. सुधीर रसाळ (काही मराठी कवी – जाणिवा आणि शैली) यांच्यासारख्यांनी अन्यत्र मांडलेल्या मतांवर भाष्याची आवश्यकता होती. कुसुमाग्रजांच्या लेखनशैलीचा विचारही या विवेचनात येत नाही, ही उणीव खटकते.

एकंदरीत कविवर्य कुसुमाग्रजांच्या विशालहृदयी व्यक्तिमत्त्वाचा आणि त्यांच्या १९८०नंतरच्या समग्र कवितेचा आस्वादात्मक पातळीवर, या ग्रंथात सोदाहरण

परिचय करून दिलेला आहे. त्यांच्या कवितेचे प्रेमकविता, सामाजिक कविता, चिंतनपर कविता, निसर्गचित्रणे, ईश्वरविषयक चिंतन, निरोपाच्या कविता, व्यक्तिचित्रणे इत्यादी विभाग पाडून त्या गटांतील प्रमुख कवितांचे विश्लेषण केले आहे. त्याचप्रमाणे त्या त्या कवितांच्या संदर्भात लेखिकेने आपली मते मांडून भाष्यही केले आहे. लेखिकेचे हे भाष्य कुसुमाग्रजांच्या एकंदर कवितेचे मर्म सांगणारे असल्याने त्यांच्या जीवनातील उत्तरार्धातील कवितेला चांगला न्याय दिला आहे. त्यामुळे कुसुमाग्रजांच्या जन्मशताब्दी वर्षात एका चांगल्या ग्रंथाची भर मराठी समीक्षेच्या प्रवाहात पडली आहे, असे म्हटले पाहिजे.

पद्मगंधा प्रकाशनाने नेहमीप्रमाणे ग्रंथाची अंतर्बाह्य देखणी अशी निर्मिती केली आहे. मुखपृष्ठावरील कुसुमाग्रजांचे जीवनातील प्रौढावस्थेचे रेखाचित्र पुस्तकाच्या सौंदर्यात भर घालणारे असून कवीची चिंतनशीलता सूचित करणारे आहे.

(१९८०नंतरचे कुसुमाग्रज, डॉ. कमल आहेर-कुंवर, पद्गंधा प्रकाशन, पुणे. पहिली आवृत्ती–मार्च २०१२, पृ.२४०, किंमत रु.२२०/-.)

***

अनुक्रमणिका

लेखकांचा परिचय

❖ **प्रा. वाग्वैद्य मो. गो. धडफळे**

संस्कृत भाषा व साहित्याचे मान्यवर सेवानिवृत्त प्राध्यापक, प्रसिद्ध असलेल्या भांडारकर इन्स्टिट्यूटचे सभासद म्हणून कार्यरत. भांडारकर संशोधन संस्था, पुणे - ४११ ००४.

❖ **प्राचार्य डॉ. पंडितराव पवार**

मराठीचे निवृत्त प्राध्यापक. एम. ए., पीएच. डी. (मराठी); नाशिक जिल्हा मराठा विद्याप्रसारक समाज, नाशिक या संस्थेत ३० वर्षे प्राचार्य. पुणे विद्यापीठाचा उत्कृष्ट प्राचार्य म्हणून पुरस्कार. साहित्य व शिक्षण यांवर लेखन, गेली चाळीस वर्षे उच्चशिक्षण क्षेत्रात कार्यरत.

पत्ता : ६, ऋषिराज पार्क, अरिहंत नर्सिंग होमजवळ, गंगापूर रोड, नाशिक – ४२२०१३.

दूरध्वनी :– (०२५३) २३४३७८७.

❖ **श्री. बाबूराव चंदावार**

समाजसेवक आणि सामाजिक प्रश्नांचे अभ्यासक.

पत्ता :– सईनगर २, डी. १, फ्लॅट-१३, सिंहगडरोड, पुणे-४११ ०३० दूरध्वनी :०२०-२४२५०६९३ .

❖ **प्रा. संतोष शेलार**

इतिहासाचे प्राध्यापक, कर्मवीर आबासाहेब सोनवणे महाविद्यालय, सटाणा, ता. बागलाण, जि. नाशिक.

पत्ता :– c/o संभाजी भदाणे, साई निवास, ताहराबाद रोड, सटाणा. जि. नाशिक.

भ्रमणध्वनी :- ९९७५१२४१२०, ९४०३९८०१३३.

❖ **डॉ. अविनाश आवलगावकर**

पुणे विद्यापीठाच्या मराठी विभागात प्राध्यापक. व संत नामदेव अध्यासनाचे प्रमुख. मध्ययुगीन व विशेषत: महानुभव साहित्य याविषयी लेखन. नवभारत, अनुष्टुभ्, युगवाणी, मराठी संशोधन पत्रिका, अस्मितादर्श, महाराष्ट्र साहित्य पत्रिका इत्यादीमधून संशोधन व समीक्षात्मक लेखन प्रकाशित.

पत्ता : १०४ सँडलवूड, स्पेन्सर्स लेन, डी. पी. रोड, औंध, पुणे-४११ ००७. दुरध्वनी (०२०) २५८९६१५४.

❖ **प्रा. श्री. मा. भावे**

माजी प्रपाठक व विभागप्रमुख, गणित विभाग, नौरोजी वाडिया कॉलेज, पुणे; गणित व तत्त्वज्ञान या विषयांत पीएच्. डी. व पदव्युत्तर संशोधन; शिक्षकचळवळीत सहभाग; शिक्षण, गणित व तत्त्वज्ञान या विषयांवर २५ शोधनिबंध.

पत्ता : ३३/२०, ४ थी गल्ली, प्रभात रोड, पुणे – ४११००४.

दूरध्वनी :– (०२०) २५६७४०९३.

साभार पोच

१. महागाई एक अवलोकन. रमेश पाध्ये- लोकवाङ्मय गृह भूपेश गुप्ता भवन, ८५ सयानी रोड, प्रभादेवी मुंबई; ४०० ०२५: प्रथमावृत्ती-२०१३, पृष्ठे-१७८; किं. रु.-२००/-

२. मृगजळ आणि ओंजळ- सुधाकर गायधनी, पाब्लो पब्लिकेशन, नागपूर २५, प्रथमावृत्ती-२०१३; पृष्ठे-५६; कि. रु.-१५०/-

३. महात्मा गांधीजींचे सामाजिक तत्त्वज्ञान- डॉ. नागोराव कुंभार- अरुणा प्रकाशन, १०३, ओंकार कॉम्प्लेक्स, A खर्डेकर स्टॉप, औसा रोड लातूर. ४१३ ५१२ प्रथमावृत्ती- २०१२; पृष्ठे-१२७; कि. रु.- १५०/-

४. राज्यसंस्था भांडवलशाही आणि पर्यावरणावद- प्रा. राम बापट; लोकवाङ्मय गृह भूपेश गुप्ता भवन, ८५ सयानी रोड, प्रभादेवी, मुंबई- ४०० ०२५; प्रथमावृत्ती- २०१३; पृष्ठे- २४२; किं. रु. ४००/-

५. शोध जाणिवांचा - डॉ. वासुदेव मुलाटे- स्वरूप प्रकाशन, अक्षर, ८५८ सह्याद्रीनगर, N.५ सिडको, औरंगाबाद-४३१ ००३: प्रथमावृत्ती २०१३; पृष्ठे- १९८; कि. रु. २२५/-

६. टिका आणि इतर नाटिका. बाबूराव गायकवाड- मंजुल प्रकाशन-२९८ शनिवार पेठ, वी मारुती मंदिराजवळ, पुणे- ४११ ०३०; द्वितीयावृत्ती २०१२; पृष्ठे ७६; कि. रु. ७५/-

७. सरमिसळ- बाबूराव गायकवाड- मंजुल प्रकाशन, २९८ शनिवार पेठ, वीर मारूती मंदिराजवळ पुणे- ४११ ०३०; प्रथमावृत्ती- २०१३; पृष्ठे ७६; कि. रु.६०/-

८. आठवणीतले पुणे- एच्. वाय्. कुलकर्णी. श्रीगुरु प्रकाशन, डी- १४, शालिनी रेसिडेन्सी, स्पेन्सर्सच्यावर, कर्वेनगर पुणे- ४११ ०५२; पृष्ठे- १२७; किं. रु. १००/-

९. धुनी सुरेश सावंत– शब्दालय प्रकाशन, वॉर्ड क्र. ७ श्रीरामपूर ४१३ ७०९; पृष्ठे- १४३; किं. रु. २००/-

१०. धर्मापासून फारकत की विनाशाकडे वाटचाल- रा. रा. जांभेकर, यशवंत प्रकाशन, ७५३ सदाशिव पेठ, पुणे. ३०; पृष्ठे- १४६; किं. रु. १००/-

११. प्रा. जवाहर मुथा- साहित्याचा चिकित्सक अभ्यास प्रा. डॉ. राजू रिक्कल; हेमंत प्रकाशन, ३७६७ नवी पेठ, अहमदनगर- १४१ ००१. प्रथमावृत्ती २०१३ पृष्ठे- ४२३. किं. रु. ४५०/-

१२. पुन्हा एकदा हलक फुलक- बाबूराव गायकवाड; मंजुल प्रकाशन, २९८, शनिवार पेठ वीर मारुती मंदिराजवळ पुणे- ४११ ०३०; प्रथमावृत्ती २०१२; पृष्ठे- ६३; किं. रु. ५०/-

१३. माणसे जगातली आणि मनातली- बाबूराव गायकवाड; मंजुल प्रकाशन २९०, शनिवार पेठ, वीर मारुती मंदिराजवळ पुणे- ४११ ०३०; प्रथमावृत्ती- २०१२; पृष्ठे ८७; किं. रु. ८०/-

१४. वाचन लेखन- (सर्जन व उपयोजन)- प्रा. डॉ. भालबा विभूते; प्रौढ/निरंतर शिक्षण आणि विस्तार कार्य विभाग- शिवाजी विद्यापीठ कोल्हापूर- ४१६ ००४ प्रथमावृत्ती २००७; पृष्ठे २३१; किं. रु. १२०/-

१५. कार्य आणि कार्यकर्ते- मिलिंद बोकिल; मौज प्रकाशन गृह, खटाववाडी, गिरगाव मुंबई- ४००००४; प्रथमावृत्ती- २०१२; पृष्ठे १४२; किं. रु. १६०/-

१६. सर्जन प्रेरणा आणि कवित्वशोध- म. खु. पाटील; मोज प्रकाशन गृह, खटाववाडी गिरगांव मुंबई- ४००००४; प्रथमावृत्ती २०१३; पृष्ठे १८४; किं. रु. २००/-

१७. दोन जुने आभिजात अर्थशास्त्रीय निबंध- नीरज हातेकर; राजन पडवळ. लोकवाङ्मय गृह, भूपेश गुप्ता भवन, ८५ सयानी रोड, प्रभादेवी, मुंबई- ४०००२५; प्रथमावृत्ती २०१३; पृष्ठे-१४०; कि. रु. १४०/-

१८. बाज- बाबुराव गायकवाड- समन्वय प्रकाशन, धारवाड- ५८०००१ प्रथमावृत्ती- १९८४ पृष्ठे-७२ किं. रु. ७५/-

१९. साहित्य संवाद- बाबूराव गायकवाड; गोदा प्रकाशन, औरंगाबाद; पृष्ठे ६९; किं. रु. ८०/-

२०. मनातली माणसं- नरेंद्र चपळगांवकर; मौज प्रकाशन गृह, खटाववाडी, गिरगावं, मुंबई-४००००४; प्रथमावृत्ती- २०१३; पृष्ठे-२१८; किं. रु. २२५/-

२१. गोष्ट मेंढा गावाची- मिलिंद बोकिल मौज प्रकाशन गृह, खटाववाडी, गिरगावं, मुंबई- ४००००५; प्रथमावृत्ती-

२०१२ पृष्ठे-१४२ किं. रु. १३०/-

22. Mumbai Marathi Granth Sangrahalaya- The Pride of Mumbai- Pradip Karnik. dimple Publication, 104, Waikiki Apartment Anand nagar Narghar. Narghar. rasai Road, Station [W. R] Thane- 401202; page- 248; Price- 260/-

२३. गवत्या- मिलिंद बोकिल; मौज प्रकाशन गृह, खटाववाडी, गिरगावं, मुंबई- ४००००४; प्रथमावृत्ती २०१३; पृष्ठे- ४१०; किं. रु. ३२५/-

२४. निर्मिती- दो आँखे बारह हाथ, प्रभाकर पेंढारकर; मौज प्रकाशन गृह, खटाववाडी, गिरगावं, मुंबई ४००००४, प्रथमावृत्ती २०१३; पृष्ठे- १२५; किं. रु. २५०/-

२५. संवाद रेवालेखकाशी- वसंत सरवटे; मौज प्रकाशन गृह, खटाववाडी. गिरगावं, मुंबई-४००००४; प्रथमावृत्ती- २०१२; पृष्ठे- १०८; किं. रु. १२०/-

२६. छिन्नमही- अनंत राऊत; मौज प्रकाशन गृह, खटाववाडी. गिरगावं मुंबई- ४००००४; प्रथमावृत्ती २०१३; पृष्ठे-८७; किं. रु. १०५/-

२७. चला ठेचू नांगी वांगी- अनंत राऊत; मौज प्रकाशन गृह, खटाववाडी, गिरगावं, मुंबई-४००००४; प्रथमावृत्ती २०१२; पृष्ठे १२७; किं. रु. १७५/-

२८. न्यायाच्या व सन्मानाच्या शोधात- सुधाकर ओलवे; भारतीय महिला फाऊंडेशन ठाणे, प्रथमावृत्ती- २०१३; पृष्ठे- १४४; कि. रु. १००/-

२९. ओल्या वेळूची बासरी- ग्रेस; पॉप्युलर प्रकाशन, मुंबई- ४०००२६; प्रथमावृत्ती- २०१२; पृष्ठे १८०; किं. रु. ३९५/-

३०. वेध- साहित्याचा व साहित्यिकांचा- सुधाजोशी; मौज प्रकाशन गृह, खटाववाडी गिरगावं, मुंबई- ४००००४; प्रथमावृत्ती- २०१३; पृष्ठे २१४; किं. रु. २००/-

लेखकांस आवाहन

नवभारत मासिकामध्ये दर्जेदार वैचारिक लेखनाचे आम्ही नेहमीच स्वागत करतो. पण नवभारतकडे आपले लेखन पाठविण्यापूर्वी काही काळजी घ्यावी अशी विनंती आहे.

१. आपले लेखन सुवाच्य अक्षरात कागदाच्या एकाच बाजूस असावे.

२. आपण लेखनासाठी जे संदर्भ वापरले असतील ते लेखाच्या शेवटी काही टीपा असल्यास त्यासह द्यावेत.

३. महत्त्वाचे म्हणजे आपण आपला लेख यापूर्वी कुठल्याही नियतकालिकात प्रसिद्धीसाठी पाठविलेला नाही याची स्पष्ट कल्पना नवभारतच्या संपादकांना द्यावी.

४. नवभारतमध्ये लेख छापण्यापूर्वी तो संपादक मंडळाच्या योग्य त्या सदस्याकडे वाचनासाठी व अभिप्रायासाठी पाठविला जातो त्यामुळे तो लेख कुठल्या महिन्यात नवभारतमध्ये येईल किंवा येणार नाही हे यथावकाश कळविले जाईल याची लेखकांनी कृपया नोंद घ्यावी.

आपल्या सहकार्याबद्दल संपादक मंडळ आपले आभारी आहे.

\- संपादक मंडळ

आपल्या ग्रंथालयात अवश्य हवीत अशी

प्राज्ञपाठशाळा मंडळ ग्रंथमालेची

संग्राह्य वैचारिक मराठी प्रकाशने

	सुधारित किंमत २० नोव्हेंबर २००६ पासून लागू
■ वैदिक संस्कृतीचा विकास (तिसरी आवृत्ती) । तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी	३०० रु
■ अद्वैतसिद्धीचे मराठी भाषांतर (पूर्वार्ध) । ब्र. स्वामी केवलानंद सरस्वती	२०० रु
■ पुरोहितवर्गवर्चस्व व भारताचा सामाजिक इतिहास । डॉ. सुमंत मुरंजन	१२० रु
■ हिंदी साहित्यविचार । प्रा. प्यारेलाल गोहेल	२५ रु
■ श्री. यशवंतराव चव्हाण अभिनंदन ग्रंथ	६० रु
■ संशोधन साधना । डॉ. वसंत स. जोशी	६० रु
■ आर्यांच्या सणांचा प्राचीन व अर्वाचीन इतिहास । ऋग्वेदी	१५० रु
■ वागीश्वरी । डॉ. गो. के. भट	६० रु
■ गिर्यारोहण परिचय । अच्युत खोडवे	४० रु
■ इतिहासाचे तत्त्वज्ञान (दुसरी आवृत्ती) । सदाशिव आठवले	१३० रु
■ शाहीर हैबती । डॉ. शिवाजीराव चव्हाण	४० रु
■ गीताचिकित्सा । भाऊ धर्माधिकारी	१४० रु
■ तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी (चरित्र) । सौ. मालती देशपांडे	२५ रु
■ बौद्ध धर्माचा अभ्युदय आणि प्रसार । प. ल. वैद्य	५० रु
■ हिंदू धार्मिक परंपरा आणि सामाजिक परिवर्तन (संवर्धित दुसरी आवृत्ती) । मे. पुं. रेगे	१६० रु
■ पाच पुस्तक-परीक्षणे । वा. म. कुलकर्णी	६० रु
■ भेदविलोपन : एक आकलन । अशोक केळकर	३० रु
■ कॉलिंगवुडची कलामीमांसा - एक भाष्य । रा. भा. पाटणकर	१०० रु
■ धर्मश्रद्धा : एक पुनर्विचार । दि. के. बेडेकर	३० रु
■ आचार्य शं. द. जावडेकर : व्यक्तित्व आणि विचार	१०० रु
■ तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी, कार्य आणि विचार	१५० रु
■ इहवाद आणि सर्वधर्मसमभाव । मे. पुं. रेगे	१२० रु
■ प्राज्ञपाठशाळा आणि तिची परंपरा	२०० रु
■ चार्वाक : इतिहास आणि तत्त्वज्ञान (तृतीयावृत्ती) । सदाशिव आठवले	१०० रु
■ विनोबांची संस्कृत साम्यसूत्रे (रसग्रहणात्मक मराठी अनुवाद) । वसंत नारगोलकर	१२० रु
■ नागरी समाज, राज्यसंस्था आणि लोकतंत्र : भारतीय संदर्भात विवेचन । द. ना. धनागरे	४० रु
■ प्राचीन भारत : समाज आणि संस्कृती (निवडक मौलिक लेखांचा संग्रह) । डॉ. म. अ. मेहेंदळे	५५० रु
■ हिंदुधर्माची समीक्षा आणि सर्वधर्मसमीक्षा (दुसरी आवृत्ती) : तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी	२२५ रु
■ पाश्चात्त्य नीतिशास्त्राचा इतिहास (दुसरी आवृत्ती) : प्रा. मे. पुं. रेगे	१६० रु
■ साहित्याचे तर्कशास्त्र : सीताराम रायकर, द. दि. पुंडे, पंडित टापरे.	७५० रु

१) ग्रंथालये व संस्थांना किंमतीत १० टक्के सूट. पोस्टेजचा खर्च वेगळा पडेल. २) व्ही. पी. ची पद्धत नाही.
३) पैसे मनिऑर्डरने वा ड्राफ्टने पाठवावेत.

संपर्कासाठी पत्ता : चिटणीस, प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, ३१५ गंगापुरी, वाई ४१२८०३ (जि. सातारा)फो:(०२१६७)२२०००६

हे मासिक घ. वा. जोशी यांनी सन प्रिंटर्स, गणपती आळी, वाई, पिन : ४१२८०३ येथे छापून
सरोजा भाटे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

अनुक्रमणिका

हे मासिक य. वा. जोशी यांनी सन प्रिंटर्स, गणपती आळी, वाई, पिन : ४१२८०३ येथे छापून
... भाट यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

अनुक्रमणिका